

دراسات في المذاهب الفكـريـة المعاصـرة

المؤلف:

أ.د. خالد بن عبد العزيز السيف

محرم ١٤٤٢هـ

دراسات في المذاهب الفكرية المعاصرة

السحب الأول

محرم ١٤٤٢هـ

المؤلف
أ.د. خالد بن عبد العزيز السيف

المملكة العربية السعودية
جامعة القصيم
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾

[الأنعام: ١٥٣]

المحتويات

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله أما بعد

تعتبر المذاهب الفكرية المعاصرة جزءً مهماً وأساسياً في الدراسات العقدية، حيث تهتم الدراسات العقدية بتأسيس المعرفة الصحيحة في التلقي والاستدلال، إضافة إلى دراسة الأفكار ذات الأثر في العقيدة الإسلامية، سواء كانت هذه الأفكار ظهرت قديماً وما زال تأثيرها باقياً ؛ أو كانت هذه الأفكار أفكار حديثة كحال كثير من الأفكار المعاصرة التي تقذف بها الحضارة الغربية من أكثر من مائة وخمسين سنة ومازالت.

إن من المهم قبل بداية دراسة هذا الحقل وهو حقل الدراسات الفكرية المعاصرة من التذكير بمسارات الدراسة في مباحث العقيدة أو الحقول الدراسية التي يغطِّيها علم العقيدة حتى نعرف موقع المذاهب الفكرية المعاصرة من خريطة علم الدراسات العقدية.

فعلم العقيدة يبحث في البداية التأسيسية في مصادر التلقي ومناهج الاستدلال في العقيدة الإسلامية ويمكن أن نطلق على ذلك بـ(نظرية المعرفة) في الإسلام، وتعتبر هذه مقدمة ضرورية قبل الدخول في دراسة مسائل العقيدة، وبعد ذلك يدرس علم العقيدة مسائل التوحيد كالإيمان بالله، ويدخل في ذلك مسائل توحيد الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، والقدر، والمسائل المتعلقة بالغيب كاليوم الآخر، وغيرها، كما يبحث علم العقيدة مسائل الأسماء والأحكام

وما يدخل فيها من قضايا الكفر وموانعه وضوابطه، كما يدرس علم العقيدة الأديان سواء كانت أدياناً سماوية أم أدياناً شركية وضعية، كما يدرس علم العقيدة أيضاً الفِرَق الإسلامية القديمة، وهي الفرق التي ضلَّت عن منهج أهل السنة والجماعة في التلقي والاستدلال ومازال وجودها وتأثيرها باقياً إلى الآن. كما يدرس علم العقيدة الفلسفة الإسلامية، وهي المسائل التي خاض فيها الفلاسفة المنتمون إلى الإسلام في مسائل الإلهيات والنبوات.

والحقول أو المسارات السابقة قد تكلَّم عنها العلماء السابقون بشكل مستفيض، وبيَّنوا موقف أهل السنة والجماعة من هذا كله، ونقدوا عموم الطوائف والفرق التي خرجت عن مقتضيات النصوص الشرعية، ولكن هناك حقولاً ومسارات لم يتكلم عنها العلماء السابقون وهي ما يتعلق بالفكر الغربي والمذاهب الفكرية المعاصرة التي مازالت مؤثرة بشكل كبير في المجتمعات الإسلامية، وقد يكون تأثيرها في بعض الجوانب أكثر من تأثير بعض الفرق الإسلامية التي نشأت قديماً، وهذا المسار لا يقل أهمية عن المسارات والحقول السابقة، وذلك لأن هذه الأفكار حاضرة بقوة ومؤثرة بشكل كبير في عموم المسلمين، وهذا هو موضوع هذا الكتاب وهو : (المذاهب والأفكار المعاصرة) الذي سيدرس جملة من موضوعات الفكر المعاصر دراسة علمية مقارنة في ضوء الإسلام.

والملاحظ في حقول علم العقيدة كما سبق أنها تهتم بالجانب العلمي وليس بالجانب العملي، فجميع ما ذُكر إنما هو لتأسيس لجانب المعرفة الصحيحة أو نقد

لمنهج معرفي خاطئ، وليس دراسة عملية كما عليه موضوعات علم الفقه، حيث إن الدراسات العقدية تأتي في مرحلة سابقة على الدراسات الفقهية.

وما سبق يعطي تصوراً واضحاً لموقع الدراسات الفكرية المعاصرة من الدراسات العقدية وعلم العقيدة، وكيف أن الدراسات العقدية تؤسس لمعرفة صادرة عن مقتضيات النصوص الشرعية، ويبقى علينا الآن تحديد المقصود بالمذاهب الفكرية المعاصرة.

درجت الكتابات الإسلامية -غالباً- على تسمية هذا المجال بـ(المذاهب الفكرية المعاصرة) وهذا لا شك سيساعد على الإمساك بزمام الموضوع من البداية، وهناك عدة أسماء يتداولها الباحثون في الدراسات العلمية والأكاديمية في هذا المجال كلها تشير إلى معنى واحد تقريباً : كالمذاهب المعاصرة، أو الفكر المعاصر، أو الاتجاهات المعاصرة، أو التيارات الفكرية المعاصرة وغيرها، وكلها تقريباً تدل في عمومها على شيء واحد في الحقيقة. وممكن أن نحدد المقصود بالمذاهب المعاصرة أو المذاهب الفكرية المعاصرة بأنها: *(الأفكار الكبرى ذات المرجعية الغربية التي أَثَّرت في المجتمعات الإسلامية)*. ودراستنا لهذه الأفكار الكبرى ليس دراسة مجرَّدة؛ وإنما دراستها دراسة نقدية إسلامية، بحيث نبيِّن ما في هذه الأفكار من صواب وخطأ من خلال الإسلام، وما الذي يوافق الإسلام من هذه الأفكار والاتجاهات وما الذي يخالفه منها.

وقد سبق هذه الدراسة دراساتٌ عدة متميزة في مجالها، ولكن ينقصها النظرة الكلية إلى المذاهب والأفكار المعاصرة، إضافة إلى عدم توضيح التداخل فيها، مما قد لايدركه القارئ المبتدئ، وهذه الدراسة حاولت فكَّ التداخل

الموجود في المذاهب الفكرية المعاصرة، والنظر إليها من جانبها الكلي كما هي المنهجية العلمية في دراسة الأفكار والاتجاهات، كما راعت هذه الدراسة الاشتراكات الحاصلة في مجمل هذه الأفكار مما يسهل فهمها فهماً شموليا متكاملاً، إضافة إلى إثراء المادة العلمية بالجانب التطبيقي الذي يساعد في استيعاب هذه الأفكار بشكل أكثر دقة.

وهذا الكتاب المختصر هو مقرر دراسي لطلبة البكالوريوس في كليات الشريعة والدراسات الإسلامية، يلقي الضوء بأسلوب مبسَّط ومختصر على أهم المذاهب الفكرية المعاصرة ودراستها دراسة نقدية إسلامية، مقسَّماً على ثلاث عشرة وحدة دراسية مراعياً فيها المدة الزمنية المقررة لتدريس هذا المقرر.

والله أسأل أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهة إنه سميع قريب مجيب،،،

أ.د / خالد بن عبد العزيز السيف

kasaif@gmail.com

المقدمات التمهيدية في دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة

المقدمة الأولى: أهمية دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة

تعتبر دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة والقضايا الفكرية على وجه الخصوص من الأمور الملحَّة في هذا العصر بالذات، حيث تتجلي هذه الأفكار عبر قنوات متعددة في الحياة العامة، سواء عبر وسائل الإعلام المرئية أو وسائل التواصل الاجتماعي وغيرها، وتظهر تجليات هذه الأفكار على شكل تقارير إخبارية أو أفلام وثائقية أو مسلسلات، أو حتى على شكل تغريدات أو طرائف أو تعليقات في وسائل التواصل الاجتماعي، لذلك فإن الأفكار الأساسية للمذاهب الفكرية المعاصرة ليس بالضرورة أن تتجلي بصورة صريحة سافرة، وإنما تتسلل بصورة غير مرئية وغير واعية، وهذا يؤكد على أهمية دراسة هذه الأفكار الأساسية للمذاهب الفكرية المعاصرة من أجل الكشف عن تجلياتها.

ودراسة المذاهب الفكرية المعاصرة في الكليات الشرعية هو جزء من الدراسات الشرعية، حيث إن هذه الدراسات إنما تدرس المذاهب الفكرية المعاصرة دراسة مقارنة في ضوء الإسلام، ولا تدرسها دراسة مجرَّدة، ولكن تبيِّن ما فيها من اتفاق واختلاف قد يتوافق مع الإسلام أو يخالفه، فليس الغرض من دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة معرفة واقعها الغربي - وخصوصاً أنها نشأت وتكوَّنت في الغرب - وإنما الغرض بيان تأثيرها في العالم الإسلام وبيان تطبيقاتها

الغرض المهم في دراسة الأفكار المعاصرة وتطبيقاتها؛ هو لبيان تأثيرها في العالم الإسلامي، وكيف شكَّلت رؤية شاملة للكون والإنسان والحياة نافست الرؤية الإسلامية في رؤيتها الشاملة.

على الحالة الإسلامية، وكيف أثرت هذه المفاهيم المعاصرة في فهم الإسلام والشريعة الإسلامية، وكيف شكَّلت رؤية شاملة للكون والإنسان والحياة نافست الرؤية الإسلامية في رؤيتها الشاملة، ودراسة هذا دراسة مقارنة هو جزءٌ مما يبين وسطية الإسلام ومنهج أهل السنة والجماعة في العدل عند تقييم الأفكار والطوائف والأشخاص، وكون دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة جزء من الدراسات الشرعية يتجلى في نقاط أساسية منها:

أولاً: بيان موقف الإسلام العام من الأفكار المعاصرة.

كثير من أفكار المذاهب المعاصرة أفكار منتشرة في عموم المجتمعات، وليس بالضرورة أن يكون المذهب أو الاتجاه هو المتسيِّد في المجتمع، لكن أفكاره لها رواج في عموم المجتمع، ولما لهذه الأفكار من تأثير في حياة الناس ؛ كان لا بد أن تخضع هذه الأفكار للنقد من وجهة نظر إسلامية، وبيان موقف الإسلام منها، وهذا يتأكد عند مقارنة عناية علماء المسلمين الأوائل بالمذاهب الفكرية المعاصرة لزمانهم، وكيف كان لهم جهد متميز في تقييمها وبيان موقف الإسلام منها، وبيان المتوافق مع الإسلام والمخالف له، وعند الاطلاع السريع على مؤلفات الإمام ابن تيمية رحمه الله على سبيل المثال كنموذج نجده قد استوفى دراسة ومناقشة عامة الطوائف والمذاهب ذات التأثير القوي في عصره، وبيَّن موقف الإسلام من هذه الأفكار والأشخاص والطوائف، وهذا هو منهج الإسلام الصحيح.

ثانياً: تأثير أفكار المذاهب المعاصرة على المفاهيم الشرعية.

نظراً لقوة انتشار الأفكار التي تقذف بها المذاهب المعاصرة، ولما لهذه الأفكار من تأثير على عموم الأجواء الفكرية في البلاد الإسلامية ؛ كان لذلك تأثير على

التصورات العامة المنطلقة من الإسلام، وعلى كثير من الأحكام الشرعية التي تتقاطع مع هذه الأفكار المعاصرة، ونظراً للقوة المادية التي تدفع بهذه الأفكار ؛ فإن هذا قد أحدث تأثيراً في التصورات العامة المنطلقة من الإسلام والتي كانت مستقرة في ذهنيات عموم المسلمين، فأحدث هذا التغير اختلال كثير من المفاهيم العامة على مستوى التصورات الكلية، سواء تعلق هذا على المستوى العام، أم على مستوى الفرد.

ولأجل تأثير كثير من هذه الأفكار على المفاهيم الشرعية؛ كان من الضروري تقديم أجوبة لكثير من الأسئلة المعاصرة، كقضايا تحكيم الشريعة الإسلامية، وقضايا المرأة، والموقف من الآخر، وقضايا الحرية والتعددية وغيرها من الأسئلة الملحَّة التي تمتلئ بها البرامج الحوارية في الفضائيات العربية، وتشتعل بها مواقع التواصل الاجتماعي، وتظهر نتائجها في السلوك العام للمجتمع، في الشارع والمدرسة والمقهى والمنزل، وهذا يؤكد على وجوب تقديم أجوبة شرعية منطلقة من أصول الإسلام لهذه الأسئلة الملحَّة، ولا يمكن تقديم أجوبة شافية مقنعة للعالم دون الإلمام بالمذاهب الفكرية المعاصرة.

ثالثاً: إبراز وسطية الإسلام وسمو أحكامه وتشريعاته.

إن الدراسة النقدية لعموم الأفكار الرائجة التي تقذف بها المذاهب الفكرية المعاصرة دراسة نقدية في ضوء الإسلام ؛ تُجلِّي بوضوح ما تتمتع به شرائع الإسلام وتصوراته من سمو وتحقيق لسعادة الإنسان، ليس في الآخرة فحسب بل وفي الحياة المعاشة، وتضبط سلوكه وتقيم حياته على نحو أفضل مما تريد الأفكار المعاصرة الوصول إليه، وهذا يظهر بجلاء ووضوح عند مقارنة النتائج النهائية

للأفكار المعاصرة، مع مقارنة ذلك بالتصورات الإسلامية والأحكام الشرعية، من حيث ضبطها للحياة العامة، سواء على مستوى الفرد أم الجماعة، أو مستوى الإنسان أو الدولة، مقارنة بما تنتهي إليه بعض الأفكار المعاصرة المخالفة للإسلام من إشكالات تستعصي على الضبط نتجت عن تشريع هذه الأفكار على شكل دساتير تقود حياة المجتمعات والأفراد إلى ما نشاهده من انحلال وتفكك على مستوى الفرد والأسرة، مما يستدعي معه باستمرار مراجعة هذه الأفكار وتعديلها والإضافة عليها حتى تعالج الأخطاء الناتجة عن تشريعها، وهذا بخلاف الإسلام الذي جاءت شرائعه دائمة لا تتغير ولا تتبدل لأنها موجَّهة إلى الإنسان الذي لا يتغير في نوازعه وأغراضه وشهواته، مهما تباعد الزمن وتغيرت الأحوال.

كل ما جاءت به المذاهب المعاصرة من أفكار نافعه ؛ قد جاء بها الإسلام ودعا إليها القرآن، وكل ما جاءت به المذاهب المعاصرة من أفكار اكتشف الغرب خطأها لاحقاً وتداركها؛ فقد جاء الإسلام بنفيها وحذر منها وأعطى البديل عنها، وبهذا تظهر عظمة الإسلام بتصوراته وتشريعاته الصالحة لكل زمان ومكان.

وفي دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة دراسة نقدية في ضوء الإسلام تتجلي وسطية الإسلام، حيث سيجد الدارس المنصف أن الأفكار الإيجابية النافعة التي جاءت بها المذاهب المعاصرة ؛ قد جاء بها الإسلام ودعا إليها القرآن، ومارسها الجيل الأول من القرون المفضَّلة، ولم تكن مشكلة أدت إلى احتراب داخلي كما حصل في أوروبا في القرون الوسطى كما سيأتي بيانه لا حقاً، وكل ما جاءت به المذاهب المعاصرة من أفكار اكتشف الغرب خطأها لاحقاً وتداركوا تعديلها سواء على مستوى النظريات أم على مستوى الدساتير والتشريع ؛ فقد جاء

الإسلام بنفيها وحذر منها وأعطى البديل عنها، وبهذا يظهر عظمة الإسلام بتصوراته وتشريعاته الصالحة لكل زمان ومكان.

رابعاً: بيان الموقف المعتدل من القضايا المعاصرة التي قامت عليها بعض المذاهب الفكرية المعاصرة.

إن دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة دراسة إسلامية، وتناولها تناولاً علمياً متسلِّحاً بالمنهجية الإسلامية يبيِّن عدل الإسلام في التعامل مع الأفكار والاتجاهات، وأن الإسلام لا يمانع من الاستفادة من الأفكار المعاصرة التي لا تخالف الشريعة الإسلامية ما دامت تستفيد منها البشرية، وأنه بالإمكان تطويع هذه الأفكار لخدمة الإسلام وبناء مجتمعاتهم على أسس حضارية متينة متواكبة مع العالم الحديث، فليس كل الأفكار المعاصرة أفكاراً باطلة بل فيها الحق والباطل.

> **لا يمانع الإسلام من الاستفادة من الأفكار المعاصرة التي لا تخالف الشريعة الإسلامية، وذلك لبناء مجتمعات على أسس حضارية متينة متواكبة مع العالم الحديث، فليس كل الأفكار المعاصرة أفكاراً باطلة، بل فيها الحق والباطل.**

وفي المقابل فإن التناول السلبي لبعض قضايا الفكر المعاصر قد يعود ضرره على الإسلام نفسه، من حيث إن هذا التناول السلبي لهذه المذاهب قد يؤدي إلى رفض حق جاء به الإسلام في عموم تشريعات، أو قد يؤدي أو قبول باطل متستر بأقنعة الدين، ويتجلى هذا في المباحث التي سيضمها هذا الكتاب بإذن الله.

المقدمة الثانية: المنهجية العلمية في دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة، أو كيف ندرس المذاهب الفكرية المعاصرة؟

حتى تؤدي دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة هدفها لابد من دراستها وتناولها بشكل منهجي علمي صحيح، حيث إن لكل اتجاه من اتجاهات المعرفة والعلم منهجية خاصة في طريقة تناوله نظراً لخصائص هذا العلم أو هذا الاتجاه المعرفي، وهذا عام في كل العلوم، وفيما يخص المذاهب الفكرية المعاصرة ـ وحتى يفهم الدارس المذاهب الفكرية المعاصرة بشكل صحيح، ويستوعبها ويستوعب التداخل الموجود فيما بينها ـ لابد عند دراستها مراعاة أمور منها:

أولاً: المذاهب الفكرية المعاصرة تدرس المفاهيم الكلية ولا تدرس القضايا التفصيلية.

تنقسم الدراسات العقديَّة إلى عدة مسارات رئيسية وتحت كل مسار مسارات فرعية، فمن هذه المسارات الرئيسية: مسار التوحيد والمسائل العقديَّة، ومسار الأديان، ويدخل فيه الأديان الكتابية والأديان الوضعية، ومسار التصوف، ومسار الفلسفة والفكر الغربي وغيرها، وكل مسار من هذه المسارات له طبيعته الخاصة، فمثلاً في مسار التوحيد وقضايا الإيمان يتم التركيز على المسائل التفصيلية أكثر من التركيز على الأفكار الكلية، ويتم مناقشة المسائل من خلال الأدلة الدقيقة، سواء كانت من الكتاب والسنة ووجه الاستدلال منها، أم من خلال الأدلة العقلية التفصيلية الدقيقة، فمثلاً في دراسة قضايا القضاء والقدر مثلاً يتم التوجه إلى المسائل التفصيلية فيها ودراستها وبيان أدلتها الشرعية من الكتاب والسنة ثم التعريج على موقف الفرق الإسلامية التي خالفت أهل السنة في

معتقدهم في مسائل القضاء والقدر وبيان وجه المخالفة، إضافة إلى ذكر أدلتهم التفصيلية ومناقشتها والرد عليها، ويقال ذلك في عموم القضايا العقدية التي تتخذ نفس هذه المنهجية في الدراسة والتحليل.

أما في دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة، فإن المنهجية تختلف في ذلك اختلافاً كبيراً، ومن الخطأ دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة بنفس المنهجية التي تدرس بها قضايا العقيدة الأخرى أو مباحث الفرق الإسلامية أو الأديان، وذلك لأن المذاهب الفكرية المعاصرة تركز على المفاهيم الكلية وليس على المسائل التفصيلية، كالقضايا المتعلقة بنظريات المعرفة في الفكر الغربي الحديث، أو موقف العلم من الدين، وقضايا الأخلاق ومرجعيتها، وقضايا الحرية وإشكالاتها وغيرها، حيث يجب دراسة هذه القضايا وغيرها دراسةً كلية بحيث لا تهتم هذه الدراسة بالقضايا التفصيلية، وإنما يتم دراستها من حيث كونها نظرية كلية ساهمت في تشكُّل الفكر الغربي الحديث، ومن ثم انعكاساتها على الفكر العربي المعاصر، بحيث تحوي هذه الدراسة الأسس العامة والمرتكزات الأساسية التي قامت عليها هذه النظرية أو هذه الفكرة الكلية، وبيان مظاهرها على الحياة المعاصرة وتأثيراتها، إضافة إلى وجه اتفاقها أو اختلافها مع الإسلام من حيث الأطر العامة والأصول الكلية، ومدى توافقها أو تعارضها مع النظرية الإسلامية التي تشكِّل الرؤية العامة للمسلم التي ينظر بها إلى العالم والكون من حوله، والتي يصوغ بها أنظمته التشريعية التي تنظم حياته العامة.

تدرس المذاهب الفكرية المعاصرة القضايا الكلية، ولا تدرس المسائل التفصيلية

إن دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة بهذه المنهجية كفيلة بالخروج بنظرة عامة كلية شاملة للمذاهب الفكرية المعاصرة كما هي في الغرب، إضافة إلى انعكاساتها على العالم الإسلامي، بحيث يستطيع الدارس معرفة نقاط الاشتراك ونقاط الاختلاف بين الإسلام والأفكار المعاصرة، وما الذي يقبله الإسلام منها وما الذي يرده، إضافة إلى نقاط الضعف الكلية في هذه الأفكار، ومعرفة كيف صاغت هذه الأفكار تصورات العالم الغربي، وكيف انعكست هذه التصورات على الحياة المعاصرة والأخلاق والتشريعات ونظرة الإنسان إلى الحياة والموقف من الآخر وغيرها.

ثانياً: التداخل بين المذاهب الفكرية المعاصرة.

المذاهب الفكرية المعاصرة هي منتجات فكرية من منتجات الإنسان، نشأت من حاجات الإنسان نفسه لمحاولة تقديم حلول لمشكلات يواجهها على اختلافٍ في هذه المشكلات من حيث قربها أو بعدها عن الدين والوحي، ومن حيث زمانها أو مكانها، لكن يجمعها جامع واحد وهي أنها في الغالب تشكَّلت بعيداً عن الوحي، وأنها محاولة لتقديم حل لمشكلات قائمة، وبما أن حاجات الإنسان في الغالب متقاربة على اختلاف هذا الإنسان زماناً ومكاناً؛ فإن أغلب هذه المذاهب وهذه الاتجاهات المعاصرة متداخلة فيما بينها، فما يوجد في اتجاه أو مذهب قد يكون موجوداً في مذهب آخر، ولكن الاختلاف يكمن في مدى تعاطي هذا المذهب أو ذاك مع هذه المركزات الأساسية، فغالبية المذاهب

المذاهب الفكرية المعاصرة كالشجرة العظيمة التي تتفق مع بعضها في الجذع والجذور، وإن كانت تختلف فيما بينها في الفروع والأغصان.

الفكرية المعاصرة تتشابه من حيث المرتكزات الأساسية وتختلف من حيث التعاطي مع هذه المرتكزات، إضافة إلى تركيز بعض المذاهب والاتجاهات الفكرية على قضية محورية نظراً لأنها تعالج مشكلة ملحَّة في وقتها، بينما لا تركِّز على بعض القضايا الأخرى التي قد تكون مسلَّمة في عموم الاتجاهات الفكرية المعاصرة، فمثلاً يتم التركيز على مبدأ الحرية كمبدأ كلي عام في الليبرالية دون الحديث عن الموقف من الدين أو مصادر المعرفة في الفكر بشكل عام، لأن هذا الموضوع محسوم ومسلم به مسبقاً من أن الدين ليس من مصادر المعرفة المعتبرة في الفكر الغربي بشكل عام، كذلك موضوع استبعاد الدين في تحقيق المعرفة قضية كلية محورية في العلمانية، وفي المقابل لا يتم تناول الحريات العامة عند الحديث عن العلمانية لأنها ليست قضية محورية فيها، وإن كان بينهما اشتراك وتداخل.

وإذا كانت المذاهب الفكرية المعاصرة تهتم بدراسة المفاهيم الكلية ولا تدرس القضايا التفصيلية ـ كما سبق ـ فمن الطبيعي أن يشعر الدراس بالتداخل بين هذه المذاهب، وهذا التداخل لا يعني بالضرورة التعدد، حيث تشترك كثير من المذاهب بُنية فكرية واحدة، وقد نبَّه إلى هذا المفكر المصري عبد الرحمن بدوي[1] بقوله: "ويلاحظ كذلك أن المذاهب الفلسفية ليست من التعدد كما يوهم الشُّكاك وخصوم الفلسفة، بحيث يقولون إنه بقدر ما هناك من رؤوس هنالك مذاهب فلسفية، إذ الواضح من استقراء تاريخ الفلسفة أن ثَم أنماطاً عامة للتفكير

(١) د. عبد الرحمن بدوي (١٩١٧-٢٠٠٢م) أحد أبرز أساتذة الفلسفة العرب في القرن العشرين وأغزرهم إنتاجا، يتقن عدة لغات أوروبية بالإضافة إلى اللغة العربية، عمل أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات العربية والأوروبية.

الفلسفي تتجدد على مدى تاريخ الفلسفة.. حتى يمكن أن تُعدَّ مختلف المذاهب الفلسفية على مدى التاريخ مجرد تنوعيات على هذه المقاصد الأساسية"[1] وعلى هذا فإن الدارس في المذاهب الفكرية المعاصرة لا بد أن يدرك مدى التداخل في الأفكار الكلية للمذاهب المعاصرة، وليس من المنهجية العلمية المعتبرة تناول هذه المذاهب كجُزر منفصلة لا يربط بينمها رابط، أو لا يوجد بينهما اشتراك، فطبيعة الأفكار الإنسانية بشكل عام هي الاشتراك والتداخل، فالفكرة الواحدة كاعتماد النظرية الحسيِّة في تحقيق المعرفة فقط؛ تدخل في أكثر من مذهب بل تكون أغلب المذاهب الفكرية المعاصرة قائمة على اعتبار المنزع المادي الحسي مصدراً أساسياً من مصادر المعرفة دون الدين أو الوحي، فعند دراسة بعض المذاهب الفكرية المعاصرة لابد أن يستحضر الدارس أن هذا الأصل مشترك بين كل المذاهب المعاصرة تقريباً، وقد يكون المذهب المدروس ـ على سبيل المثال ـ نشأ لمعالجة قضية سياسية مثلاً، فلا يعني أنه غير مسلِّم بالمنزع المادي في المعرفة، وإنما يكون عصب المذهب هو التأسيس لهذه القضية السياسية وبيان شكل الحكومة والتفصيل في مدى إشراك الفرد في الدولة مثلاً وهو ما يسمى بالديمقراطية وهكذا.

وخلاصة هذه الفكرة أن المذاهب الفكرية المعاصرة قائمة على أفكار مشتركة وعند التعاطي معها لا ينبغي أخذها كجزر منفصلة وأن كل اتجاه لا يمت للاتجاه الآخر بصلة كما هو حال الأديان، وإنما دراستها مع استحضار الأصول المشتركة بينها، وأنها كأغصان الشجرة العظيمة التي تتفق بعضها مع بعض في الجذع والجذور وإن كانت تختلف فيما بينها في الفروع والأغصان.

(١) انظر مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي ص٦٣.

نص استرشادي

العدل مع الخالف

والله قد أمرنا ألا نقول عليه إلا الحق، وألا نقول عليه إلا بعلم، وأمرنا بالعدل والقسط، فلا يجوز لنا إذا قال يهودي أو نصراني قولاً فيه حق أن نتركه أو نرده كله، بل لا نرد إلا ما فيه من الباطل دون ما فيه من الحق، فإن كثيراً من المنتسبين إلى السنة ردوا ما تقوله المعتزلة والرافضة وغيرهم من أهل البدع بكلام فيه أيضا بدعة وباطل، وهذه طريقة يستجيزها كثير من أهل الكلام، ويرون أنه يجوز مقابلة الفاسد بالفاسد، لكن أئمة السنة والسلف على خلاف هذا، وهم يذمون أهل الكلام المبتدع الذين يردون باطلاً بباطل وبدعة ببدعة، ويأمرون ألا يقول الإنسان إلا الحق، لا يخرج عن السنة في حال من الأحوال. وهذا هو الصواب الذي أمر الله تعالى به ورسوله، ولهذا لم نرد ما تقوله المعتزلة والرافضة من حق بل قبلناه، لكن بيَّنا أن ما عابوا به مخالفيهم من الأقوال ففي أقوالهم من العيب ما هو أشد من ذلك.

الإمام ابن تيمية

منهاج السنة النبوية ٢/٣٤٢

تاريخ نشوء المذاهب الفكرية المعاصرة

عندما نتحدث عن المذاهب الفكرية المعاصرة ؛ فإننا نتحدث عن الفكر الغربي الحديث، حيث إن الأفكار المعاصرة نشأت في البيئة الأوروبية الحديثة وتشكَّلت من خلال الظروف التي مرَّ بها العالم الغربي خلال الأربعة قرون الماضية تقريباً، واصطبغت هذه المذاهب والأفكار بكل الحوادث والثورات التي قامت في الغرب، فصارت هذه المذاهب والأفكار تعبِّر عن الصورة النهائية - إلى حد ما - التي وصل إليها الغرب في مسيرته الطويلة في تشكيل رؤيته للعالم.

ولأجل ذلك فإن معرفة تاريخ الفكر الأوروبي الحديث يعتبر أساساً في معرفة المذاهب المعاصرة، وتكوين أي معرفة عن المذاهب المعاصرة دون المرور على تاريخ الفكر الأوروبي الحديث الذي منه تشكَّلت المذاهب والأفكار المعاصرة تعتبر معرفة ناقصة، حيث إن معرفة تاريخ الفكر الأوروبي الحديث يوقفنا على الأسس العامة التي تأسست عليها المذاهب المعاصرة، كما يوقفنا على المشتركات التي تشترك فيها هذه المذاهب، إضافة إلى معرفة أصولها الفلسفية التي قامت عليها، وهذا يعتبر من أساسيات الدراسة العلمية للمذاهب المعاصرة.

وإذا كانت المذاهب الفكرية المعاصرة في عمومها قامت على استبعاد الدين من حيث كونه مصدراً للمعرفة والتشريع والأخلاق والقيم ؛ وأحدثت نظماً معرفيةً أخرى ؛ فإن هذا راجع إلى كون الدين المحرَّف الذي تبنته أوروبا في العصور الوسطى، وما رافق ذلك من أنظمة دينية كانت تقوم عليها مؤسسة الكنيسة في ذلك الوقت، جعلت الناس تُقصي الدين والكنيسة عن أي تأثير معرفي أو اجتماعي أو سياسي، وقد حصل هذا تدريجياً حتى وصل الغرب في موقفه من

الدين كما هو مشاهد اليوم، وفي المحاور الأربعة التالية سنبين المحطات الأساسية في نشوء المذاهب الفكرية المعاصرة كما في هي الغرب، والتي أنشأت في مجملها تنحية الدين وعزله عن أن يشكِّل معرفة أو رؤية عامة للإنسان في الحياة، وتفصيل ذلك كالتالي:

أولاً : الاضطهاد باسم الدين.

تعرّفت أوروبا على المسيحية في القرن الأول الميلادي، واستمر انتشار المسيحية في أوربا حتى تحولت أوروبا إلى قارة مسيحية في خلال ستة قرون تقريباً، ودان أهلها بالمسيحية المحرَّفة التي تؤمن بثلاثة آلهة حتى يومنا هذا، وعلى خلاف الإسلام الذي يكل دين الإنسان إلى نفسه مادام أن بين يديه القرآن والسنة، فلا أحد يتدخل في إيمانه أو يجبره على اعتقاد عقيدة أو تبنِّي رأي غيره بالقوة؛ فإن المسيحية المحرَّفة قد أنشأت نظام الكنيسة أو الإكليروس[1]، بحيث تعتبر الكنيسة ليست مكاناً للعبادة فحسب بل هي نظام لاهوتي يتمتع فيه رجال الدين بسلطات دينية عالية، حيث يكون بمقدورهم أن يفرضوا على الناس اعتقاداً معيناً أو يعاقبوهم على تبني رأي معين، وهم في كل هذا وذاك يعتقدون أن هذه السلطة الدينية ممنوحة لهم من الله.

فلم يكن نظام الكنيسة يسمح بالخروج عنها أو حتى تفسير الطبيعة تفسيراً خارجاً عن تفسيرها، أو حتى تفسير الكتاب المقدس دون وساطة الكنيسة، وهذا ضخَّم من سلطة الكنيسة الدينية وجعلها هي الحاكمة باسم الله ـ كما تزعم ـ

(١) الإكليروس : هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية.

ويصف المؤرخ الأمريكي ول ديورانت[1] هذه السلطة الدينية المتعاظمة لرجال الدين بقوله: "فلم يكن أحد في أوروبا الغربية ينازع سلطان أسقف رومة سلطاته العليا الدينية والروحية.. وكان سلطان البابا يؤول إليه من الوجهة النظرية من الحقوق التي منحها المسيح للحواريين، فكانت حكومة الكنيسة بهذا المعنى حكومة دينية أي حكومة الشعب عن طريق الدين على أيدي خلفاء الله في الأرض.. وكان من حقه وحده أن يدعو لانعقاد مجلس عام من الأساقفة، ولم يكن لما يصدرونه من الشرائع أية قوة إلا إذا صدَّق عليه البابا بمرسوم من قِبله، وكان له الحرية المطلقة في تفسير قانون الكنيسة، وإعادة النظر فيه وتوسيعه، وإعفاء من يرى إعفاءه من قواعده، وكان هو وحده الذي يستطيع أن يغفر بعض الذنوب الخطيرة أو يصدر صكوك الغفران الكبرى"[2].

وإذا كان ما سبق على مستوى الدين، فإن الكنيسة مارست الاضطهاد على المستوى الاقتصادي على عموم شعوب أوروبا، بحيث كانت الكنسية باسم الرب تحصد الثروات الطائلة من عموم الناس، ولا يسلم منها حتى الفقراء، وكانت الكنيسة تمتلك مساحات شاسعة من أوروبا تحصَّلت عليها كهبات أو أنصبة من الإيرادات الإقطاعية إضافة إلى آلاف الرقيق[3]، حيث تسيطر الكنيسة في ذلك الوقت على كل مفاصل الحياة، ويصف ول ديورانت السيطرة هذه بقوله:

(١) ول ديورانت (١٨٨٥-١٩٨١م) فيلسوف ومؤرخ وكاتب أمريكي حصل على الدكتوراه عام ١٩١٧م من جامعة كولومبيا، ومن أشهر مؤلفاته قصة الفلسفة وكتاب قصة الحضارة.

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت ١٦/ ٥٥، ٥٧.

(٣) لمعرفة بعض تفاصيل أملاك الكنيسة من الأراضي والإقطاعات انظر قصة الحضارة، ول ديورات ١٤/ ٤٢٨.

"لقد كانت الكنيسة في واقع الأمر دولة أوروبية فوق الدول جميعها، تضطلع بشؤون العبادات، والأخلاق، والتعليم، والزواج، والحروب العامة، والحروب الصليبية، والموت، والوصايا، لنصف سكان قارة من القارات، وتشترك اشتراكاً فعلياً في تصريف الشؤون الزمنية، وتقيم أكثر الصروح نفقة في تاريخ العصور الوسطى، ولهذا كله لم تكن تستطيع أن تقوم بهذه الوظائف كلها إلا باستغلال مائة مصدر من مصادر الإيراد. وكانت العشور أكبر مصادر هذا الإيراد : ذلك أن قانون الدولة فرض بعد الملك شارلمان على جميع الأراضي التي يمتلكها غير رجال الدين أن تؤدي عشر مجموع غلتها أو ريعها عيناً أو نقداً إلى الكنيسة المحلية.. فلم يكد يحل القرن الثاني عشر حتى نشأت شبكة مالية معقدة كانت الكنيسة المحلية وقسيسوها هما القائمين على جمع عشورها، ولم يكونا من مستهلكيها، وكان ينتظر من القس أن يُخرج من الدين من يحاولون التملص من أدائها أو يزوِّرون في إيرادهم ؛ لأن الناس في تلك الأيام كانوا يكرهون أداء العشور للكنيسة التي يرون أن أعمالها لازمة لنجاتهم"[1].

ولأجل ذلك فقد وصل الناس في تلك المرحلة الزمنية إلى حد لا يمكن فيه تحمل اضطهاد الكنيسة الديني والاقتصادي، حيث إن الكنيسة - كما سبق - تحاصرهم من كل جانب باسم الدين، مما جعل الناس في ذلك الوقت يترقبون إلى أي مخرج يحررهم من عبودية الكنيسة ورجالها.

---

(١) انظر قصة الحضارة، ول ديورانت ١٦/ ٦٨.

ثانياً : الانشقاق الكنسي واندلاع الحروب الدينية

إن هذه السلطة المطلقة للكنسية والتي يتزعمها بابا روما وخصوصاً فيما يتعلق بتفسير الكتاب المقدس وأحقيته في غفران الذنوب عن طريق صكوك الغفران التي كانت تصدرها الكنسية مقابل أموال طائلة ؛ أدى إلى انشقاق الكنيسة وظهور معارضة من داخل الكنيسة نفسها بسبب هذا الاحتكار الديني، وتعاظمت هذه الحركة بما سُمّي ـ فيما بعد ـ بحركة الإصلاح الديني ونشوء طائفة البروتستانت التي قادها القس مارتن لوثر[1] والتي غيَّرت كثيراً من التعاليم الدينية في الكنيسة الكاثوليكية التي مقرها روما، ويصف المؤرخ غنار سكيربك[2] هذه المرحلة بقوله: "انشقت الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر بصورة رسمية، وحتى لو أن الإصلاحيين لم يريدوا في البداية سوى إصلاح الكنيسة، فإن أصالتهم اللاهوتية وارتباطاتهم السياسية أديا إلى ثورة قلبت نظر الكنيسة إلى التعليم التقليدي والإيمان رأساً على عقب، ومن الناحية اللاهوتية صار مارتن لوثر المدافع عن الكتاب المقدس والإيمان الفردي ضد التعليم التقليدي والبابا.. فكل ما يحتاج الإنسان إلى معرفته عن مسائل الإيمان موجود في نصوص الكتاب

(١) مارتن لوثر (١٤٨٣ – ١٥٤٦م) رجل دين ألماني، زعيم الإصلاح الديني في أوروبا، اعترض على الكنيسة الكاثوليكية بعدة أمور منها صكوك الغفران، واحتكار الكنسية لفهم الكتاب المقدس وغيرها، أدانته الكنيسة الكاثوليكية وأصدرت بحقه حرماناً كنسياً ونفياً من الخدمة الدينية. انظر موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي ٢/ ٣٦٣.

(٢) غنار سكيربك أستاذ الفلسفة بجامعة بيرغن في النرويج. انظر كتاب تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيربك، صفحة الغلاف.

المقدس، ولا يحتاج المسيحيون إلى آباء الكنيسة ومجامع الكنيسة ولا البابا لكي يخبروهم عما يؤمنون به"[1]

إن الانشقاق الكنسي هذا ونشوء الطائفة البروتستانتية امتد إلى كثير من العقائد الكاثوليكية، هذا إضافة إلى إحداث تغيرات جوهرية في نظام الكنسية وموقفها من الدولة والحكم، والذي هو أقل قبضة في موضوع التدخُّل في السلطة السياسية وأنظمة الحكم مما ساعد على انتشار المذهب البروتستانتي في كل أرجاء أوروبا نظراً لما يتمتع به من تساهل نسبي فيما يتعلق بالعقائد الدينية .على خلاف المذهب الكاثوليكي ـ ونشأت على أثره عدة كنائس بروتستانتية في عدة دول أوروبية.

وكما يقول عالم الاجتماع الفرنسي غوستاف لوبون[2]: بأن "العقائد المتناقضة لا تظل متقابلة من غير أن تتصادم عندما تشعر إحداهما بقدرتها على قهر الأخرى"[3] وهذا الذي وقع بالضبط، فإن الانشطار في النظام الديني بين الكاثوليك والبروتستانت في كل أنحاء أوروبا، زيادة على التباعد العقدي فيما بينهما فيما يتعلق بأنظمة الدين والإيمان تعاظم أكثر وأكثر وصار كل طائفة تضطهد الأخرى بما تراه من نفسها أنها

كمية الدمار الذي خلفته الحروب الدينية وجَّهت أنظار الناس إلى الموقف السلبي من الدين

(١) انظر تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيربك ص٣٠٦، ٣٠٧.

(٢) غوستاف لوبون (١٨٤١-١٩٣١م) عالم اجتماع ومؤرخ فرنسي، اهتم بالحضارة العربية والإسلامية من أشهر كتبه التي لقيت رواجاً كبيراً كتابه "سيكولوجية الجماهير".

(٣) الثورة الفرنسية وروح الثورات، غوستاف لوبون ص ٣٦.

على الحقيقة، وأن الطائفة الأخرى كافرة خرجت عن تعاليم المسيح، حتى أدى ذلك الوضع إلى مرحلة الصدام المسلح التي لم تفلح معه كل مفاوضات التقارب والتهدئة، فاشتعلت القارة الأوروبية بالحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت، كل طائفة ترى أنها على الحق، حتى أصبحت هذه الحرب كالكرة الملتهبة التي لا تمر على حقل إلا أحرقته، وتسمى هذه الحرب بحرب الثلاثين عاماً، وقد وصفها المؤرخ الـكندي جفري برون[1] بقوله: "عاشت أوروبا أزمة خطيرة ابتداءً من عام ١٦٨١م، امتدت لمدة ثلاثين عاماً بدخولها في حرب طاحنة شاركت فيها معظم دول أوروبا الوسطى والغربية، وحتى دول شمال أوروبا، وبدأت هذه الحرب في ألمانيا، ولأسباب دينية وفي شكل ثورة قام بها البروتستانت في بوهيميا[2] ضد الإمبراطور الكاثوليكي"[3]وقد استمرت هذه الحرب الدينية دون حسم المعركة لصالح أحد الطائفتين، وهذا أدى إلى تململ الناس من الدين وكرههم لما يرونه من آثار الحروب التي لا تهدأ والتي كان الدين نفسه سبب اشتعالها ووقودها، وكانت لحظات الحرب هذه تحمل بين طيّاتها تغييراً سيقلب

(١) جفري برون من مواليد كندا عام ١٨٩٨م درس التاريخ والصحافة في جامعة كولومبيا البريطانية ثم التحق بجامعة كورتيل حيث أكمل دراساته العليا في التاريخ، وقضى معظم حياته في التعليم وتأليف الكتب التاريخية. انظر تاريخ أوروبا الحديث، جفري برون، صفحة الغلاف.

(٢) بوهيميا: منطقة في أوروبا الوسطى تقع في المنطقة المتوسطة بين ألمانيا والنمسا وبولندا. وتحتل الأجزاء الغربية ومعظم الأجزاء الوسطى من جمهورية التشيك. تبلغ مساحتها نحو ٥٢,٧٥٠ كم.

(٣) تاريخ أوروبا الحديث، جفري برون ص٢٥٣.

نظام المعرفة في أوروباً، كما وصف المؤرخ الإنجليزي هربرت فيشر[1] ذلك بقوله: "وفي تاريخ الشعوب لحظات تتضافر فيها مجموعة متباينة من الأسباب فتستثير أفكار الناس، وقد كانت مناسبة انقضاء مائة عام على بدء حركة الإصلاح الديني لحظة من هذه اللحظات، ومنذ مضى وقت طويل وصراع العقائد في أوروبا الوسطى يهدد بحدوث انفجار عام"[2]. ويلخص برتراند رسل[3] كيف أن الحروب الدينية أدت إلى نبذ الدين ككل، والاتجاه إلى شيء آخر حيث يقول: "وكانت حركة الإصلاح والحركة المضادة للإصلاح في المجال العقلي سيئة تماماً في بادئ الأمر، ولكنها كانت نافعة في نهاية المطاف، فالحرب أقنعت كل شخص أنه لا البروتستانت ولا الكاثوليك يمكنهم أن ينتصروا انتصاراً كاملاً، وغدا ضرورياً اطِّراح أمل العصور الوسطى في وحدة مذهبية، وقد زاد هذا في حرية الناس في أن يفكروا في تعدد العقائد في الأقطار المختلفة، والاشمئزاز من الحروب اللاهوتية حوَّل انتباه الرجال القادرين تحويلاً متزايداً نحو التعاليم العلمانية"[4].

---

(١) هربرت فيشر(١٨٦٥-١٩٤٠م) مؤرخ إنجليزي وسياسي عمل عضواً في البرلمان الإنجليزي.

(٢) أصول التاريخ الأوروبي الحديث، هربرت فيشر ص٢٣٨.

(٣) برتراند رسل (١٨٧٢-١٩٧٠م) فيلسوف ومؤرخ وعالم منطق ورياضي إنجليزي مُصنف من الليبراليين مناهضي الحرب، وقد تعرض بسبب ذلك للسجن، ويعتبر أحد أهم مؤسسي الرياضيات الحديثة.

(٤) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل ٣/ ٥٢.

ثالثاً: دخول الكنيسة في حرب مع العلم

في العصور الوسطى أو عصور الظلام - كما تسمى - والتي امتدت من القرن الخامس الميلادي إلى القرن الخامس عشر الميلادي تقريباً، كانت الكنيسة مسيطرة على الرؤية المعرفية للعالم سواء كانت المعرفة متعلقة بالغيبيات أم النظام الفلكي أو حتى الأشياء المادية المحسوسة، بحث أصبح من غير المسموح به لأي إنسان أن يخرج عن الرؤية المعرفية للكون والإنسان والطبيعة التي أقرتها الكنيسة إلى رؤية أخرى، حيث ترى الكنيسة - كما تزعم - أن هذه المعارف هي معارف حقيقية مستمدة من الكتاب المقدس، ويؤرخ المؤرخ الأمريكي ول ديورانت هذه المرحلة بقوله: "كانت الكنيسة قد حولت اهتمام الناس من الدار الدنيا إلى الدار الآخرة، فقد عرضت عليهم تفسيرات سماوية للحادثات التاريخية، فقاومت بذلك مقاومة سلبية البحث عن العلل الطبيعية، وضحَّت بكل ما أنتجه العلم اليوناني من تقدم خلال سبعمائة عالم في سبيل علم نظام الكون وأصل الحياة كما وصفها سِفر التكوين"[1].

وقد استمر هذا الوضع وهو الاستسلام لرؤية الكنيسة المعرفية حتى بداية القرن السادس عشر الميلادي وهو ما يسمى بعصر النهضة، حيث بدأ الفكر يتململ ويحاول أن ينهض من الثقل المكبَّل به لأكثر من ألف عام، وهنا بدأت بعض النظريات المتعلقة بالفلك والعلوم الطبيعية تُخرج رأسها من بين طبقات

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت ١٢/ ١٥٨. وسِفر التكوين هو أحد أسفار التوراة.

الجهل المتراكمة كنظرية كوبرنيكوس[1] في مركزية الشمس، حيث كان الفكر الأوروبي القديم يرى أن الأرض هي مركز الكون، وأن الشمس تدور حول الأرض كما تقوله التوراة ـ حسب تفسير الكنيسة ـ فقلب كوبرنيكوس الرؤية وقال إن الأرض ليست مركز الكون، وإنما الشمس هي مركز الكون، وأن الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس. وقد جاء بعد كوبرنيكوس عالم الفلك الإيطالي جاليلو[2]، وأكد نظرية كوبرنيكوس في دوران الأرض، وهذا يخالف بالطبع رؤية الكنيسة القائل بثبات الأرض كما تقوله التوراة ـ حسب تفسير الكنيسة ـ ولم تكتفِ النظريات الفلكية بهذا فحسب، حيث بدأت تتدفق كالينابيع الغزيرة، حيث واصل الفلكي الإيطالي جوردانو برونو[3] ما بدأه كوبرنيكوس وجاليلو وامتد بالنظرية إلى منتهاها، حيث ذكر أن النظام الشمسي هو واحد من مجموعة نظم تضم أجراماً وكواكب سماوية تغطي الكون إلى ما لانهاية.

---

(١) نيكولاس كوبرنيكوس (١٤٧٣ –١٥٤٣م) عالم وراهب ورياضي وفيلسوف، يعتبر من أعلام عصر النهضة، وترجع أهميته في نظرية مركزية الشمس وكون الأرض جرماً يدور في فلكها. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص١٧.

(٢) جاليلو جاليلي (١٥٦٤ – ١٦٤٢م) فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي، يعتبر من أهم الشخصيات الفكرية في عصر النهضة، وترجع أهمية جاليلو أنه دافع عن نظرية كوبرنيكوس، مما سبب له ذلك خصومة مع الكنيسة حيث تم محاكمته على إثر ذلك . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص١٩.

(٣) جوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) فيلسوف وعالم دين إيطالي، اعتنق نظرية كوبرنيكوس ودافع عنها، حكمت عليه الكنيسة الكاثوليكية بالهرطقة وعوقب على آرائه بالحرق بالنار في أحد ساحات روما. انظر تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٣٢.

خروج الدين المسيحي مهزوماً كان نتيجة متوقعة من ظل هجوم الكنيسة على النظريات الجديدة في مجال العلم الطبيعي

وهذه النظريات الفلكية وغيرها من نظريات أخرى سواء في الفلك أو في علوم الطبيعة، لم تمرّ على الكنيسة مرور الكرام، بل كان لها حساب عسير، حيث عُقدت محاكمات لهؤلاء على مراحل متفرقة، وصدرت بحقهم أحكام قاسية وصلت إلى الإحراق بالنار حياً كما كان نصيب جوردانو برونو، ويذكر رونالد سترومبرج[١] في كتابه تاريخ الفكر الأوروبي الحديث لحظة الصدام هذه بقوله: "إن قصة صدام جاليلو بالسلطة الإكليروسية قصة معروفة لا بل شهيرة، فلقد أسفرت محاكمته عن تراجعه لا بل إنكاره لفرضيته، وفُرضت عليه الإقامة الجبرية في مزرعته، ولكن عزله لم يوقفه عن أبحاثه العلمية..رغم أن جاليلو كان رجلاً متديناً عميق الورع، ولم يكن يقصد أبداً مسَّ السلطان الديني للكنيسة أو أن يثبت بطلان الإيمان، ولكنه اتبع في نقاشه أسلوباً شديداً في لهجته، قائلاً بأن الكتاب المقدس ليس بكتاب فيزياء مدرسي، وإنه لمَّا يضعف الإيمان أن تصرَّ الكنيسة على اعتباره كتاباً مدرسياً، حيث إن الكنيسة لم تسلم بنظريات كوبرنيكوس وجاليلو في الكون، إذ أن عدداً لا يستهان به من المقاطع الواردة في الكتاب المقدس كانت تتناقض مع تلك النظريات"[٢].

---

(١) رونالد سترومبرج (١٩١٦-٢٠٠٤م) أحد المؤرخين الأمريكيين أخذ شهادة الدكتوراة من جامعة ميريلاند عام ١٩٥٤م، وعمل بالتدريس بجامعة وسيكونسين بولاية ميلووكي عام ١٩٦٧م.

(٢) انظر تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج ص٥٨.

وما سبق يؤكد أن الذي أدخل الدين في صراع دامٍ وعنيف مع العلم والذي أدت في النهاية إلى خروج الدين من الحلبة مهزوماً هو نظام الكنيسة أو الإكليروس بصفة مؤسَّسة تملك الصلاحيات المطلقة على الناس وتبسط هيمنتها على المجتمع بتفويض من الله ـ كما تدَّعي ـ وهذا أدى في النهاية إلى استبعاد الدين من أن يكون مصدراً للمعرفة وإحلال مصادر بديلة كما سيأتي.

رابعاً: ظهور بعض الفلسفات

إذا كانت قبضة الكنيسة الحديدية لم تمنع من ظهور بعض النظريات العلمية على مستوى العلم الطبيعي كالنظريات المتعلقة بالكون مثلاً ؛ فإن الأمر نفسه حصل مع النظريات الفلسفية التي تتخذ من المنهج والمعرفة منطلقاً لها، حيث تسرَّبت في تلك الفترة الكثير من الفلسفات النظرية التي كان لها كبير الأثر في سحب البساط من الكنيسة وعزلها من أن تكون مصدراً للمعرفة، إلى إحلال مصادر ومنهجيات وأدوات أخرى للمعرفة لتكون بديلاً عن المنهجيات والأدوات المعرفية التي تقدمها الكنيسة والمنطلقة من الدين.

وهذه الفلسفات شملت آليات ومناهج الفهم، أي المنهج أو الطريقة الصحيحة التي إذا سلكها الإنسان فإنه يتحصَّل على معرفة صحيحة، ومن ضمنها نقد المعارف الدينية المتعلقة بفهم الكتاب المقدس وهو الأمر المهم في هذه الفقرة، فإنه بعد مرحلة الانشقاق الكنسي والحروب الدينية وارتخاء قبضة الكنسية الكاثوليكية، بدأت تظهر فلسفات تُدشِّن منهجاً وطريقة في الفهم واستخراج المعارف غير المنهج والطريقة التي عليها الكنيسة وهي الاعتماد على الكتاب المقدس وتفسير آباء الكنيسة له، وتمثلت هذه الفلسفات الجديدة بعدة

مناهج وطرق جعلت الفكر الغربي وقتها يبتعد شيئاً فشيئاً عن المنهج الكنسي في المعرفة، وفي المقابل يطور آلياته في الفهم واستخراج المعارف بعيداً عن الدين والوحي.

وهذه الفلسفات متعددة ومتطورة، أبرزها النزعة الشكية(١) في كل المعارف التي يتلقاها الإنسان، والهدف من ذلك هو الوصول بعد الشك إلى معرفة يقينية، حيث كانت المعارف التي تقدمها الكنيسة سواء ما يتعلق بالكتاب المقدس أو فهمه، أو ما يتعلق بالعلوم الطبيعية؛ معارف مطلقة غير قابلة للشك، ويجب على الفرد المسيحي قبولها دون أي مناقشة أو معارضة، ولكن هذا الوضع لم يستمر طويلاً، حيث ظهرت بوادر المنهج الشكي كمنهج في تمحيص المعرفة، ودليلاً على عدم التسليم لأي معرفة، ما لم تخضع للشك والتمحيص، وأن جميع المعارف مهما كان مصدرها حتى لو كانت صادرة من الكنيسة لابد أن توضع تحت محكِّ الشك والتمحيص، ويعتبر هذا المنهج نظاماً جديداً في المعرفة لم يعرفه الفكر الأوروبي من قبل. ويصف المفكر الأمريكي ريتشارد تارناس(٢) هذه المرحلة بقوله :"مع انهيار سلسلة من المؤسسات الأساسية والتقاليد الثقافية ثمة نسبيَّة قائمة على الشَّك حول إمكانية امتلاك المعرفة اليقينية؛ راحت تنتشر بين صفوف فئات المثقفين الأوروبيين، لم تعد المرجعيات الخارجية قابلة للثقة الساذجة بصرف

(١) يعتبر الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠م) أول من دشَّن النزعة الشكية في الفكر الغربي، انظر للتوسع أكثر: قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين وزكي نجيب محمود ١/ ٩٤.

(٢) ريتشارد تارناس ولد عام ١٩٥٠م في جنيف السويسرية من أبوين أمريكيين، ألف عدداً من الكتب، ويعمل أستاذاً للفلسفة وعلم النفس في معهد الدراسات الكلية في سان فرانسيسكو. انظر آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس، صفحة الغلاف.

النظر عن تمتعها بالاحترام.. كان الانطلاق من الشكِّ بكل شيء الخطوة الأولى الضرورية لتجاوز جميع الافتراضات والقناعات السابقة المشوَّشة لمعرفة الإنسان.. وكان من شأن العقلانية هذه أن تتغلب على المعلومات غير الجديرة بالثقة عن العالم لإدخال الإنسان في حقبة جديدة قائمة على ركائز المعرفة"[1].

كما ظهرت نزعة الشك كأول النزعات تقريباً في الفكر الأوربي؛ فقد ظهرت بوادر المنهج التجريبي المادي الطبيعي الحسي، الذي يقوم على رفض أي معرفة ما لم تخضع للتجربة والحس، وهذه النزعة التجريبية كانت ضربة قوية للدين بالمفهوم الكنسي وقتها، حيث إن معارف الدين كلها معارف غيبية، لا يمكن إخضاعها لمحكِّ التجربة، وبسبب المذهب التجريبي تزعزع كثير من الاعتقادات الدينية المسيحية كما كانت تروج لها الكنيسة، ويذكر المفكر الأمريكي هنتر ميد[2] تأثير ذلك على الدين بقوله: "يوكد المذهب الطبيعي أولاً أنه لا يوجد إلا نظام أو نسق واحد للواقع ومستوى واحد للوجود، وهذه المسألة تؤدي ضمنياً إلى استبعاد كل ميتافيزيقا ثنائية (أي العالم الغيبي) وتجعل من المستحيل وجود أي نوع من العالم العلوي أو

وصول المنهجيات الحديثة في النقد إلى ساحة النصوص الدينية يُعتبر الإسفين الذي دُقَّ في مرجعية الكنيسة الدينية

(١) انظر آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس ص٣٣٠.

(٢) هنتر ميد مفكر أمريكي حصل على درجة الدكتوراه من جامعة سترن كاليفورنيا عام ١٩٣٦م، ويعمل أستاذاً للفلسفة وعلم النفس في معهد كاليفورنيا التكنولوجي، كما أنه عضو في مجلس تحرير الكتاب السنوي لدائرة المعارف الأمريكية. انظر الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد، صفحة الغلاف.

فوق الطبيعي"[1] وفي الفلسفة التجريبية لم يعد الدين ولا الكتب المقدس ذا أهمية فيما يتعلق بالمعرفة، وفيه هذا يقول رونالد سترومبرج مؤرخاً لتلك المرحلة: "لم يكن بالإمكان في ذلك العصر البحث في تلك الأسفار المقدسة عن الحقائق العلمية، زد على ذاك أن قلة من الناس بدأوا يتساءلون عمّا إذا كان من الحكمة أن نبحث حتى في الأسفار المقدسة عن حقائق الدين، فينبغي للمرء ألا يسلِّم بأي مستند كهذا"[2] وعن تدبير الكون في النزعة التجريبية المادية يصف هنتر ميد أيضاً هذا بقوله: "الكون يوجِّه ذاته دون أن يتأثر بأي فاعلية خارجية أو قوة أعلى"[3] وهذا الاتجاه أزاح الأفكار الدينية كالمعجزات مثلاً، أو تفسير الكون تفسيراً دينياً سواء من ناحية الخلق أو التدبير، لأن كل هذا لا يمكن البرهنة عليه من خلال التجربة.

ولم تتوقف الفلسفات الحديثة عن التدفق، فقد اقتربت أكثر حتى وصلت إلى نصوص الكتاب المقدس وأخضعتها للنقد وفق المنهجيات الحديثة، ونتج عن ذلك إنكار بعض الأسفار المقدسة وبعض الحوادث التاريخية الواردة في الكتاب المقدس حيث يقول رونالد سترومبرج عن هذه المرحلة : "لقد سيطرت الروح النقدية وكادت أن تنفرد في الميدان، وعبث المحافظون المتشددون من أنه لم يبق أي شيء مقدَّساً، فالله بالذات جاءوا به إلى المحاكمة، وقد طلَب الناسُ من الكتب المقدسة أن تقدم ما يثبت صحَّتها إلى محكمة العقل"[4] حتى انتهى المطاف إلى ما

(١) الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد ص٨٦.

(٢) انظر تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج ص١٧١ .

(٣) الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد ص٨٧.

(٤) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج ص١٧٣ .

يُسمى بالدين الربوبي، وهو الإيمان بالله على وجه الإجمال فقط ودون الدخول بتفصيلات الدين، مع الإيمان بالمبادئ الأخلاقية العامة فقط.

نص استرشادي

تمثيل الكنيسة للموقف الديني في الصراع بين الدين والعلم وأثر ذلك

إن جوهر المشكلة في الصراع بين الكنيسة والعلم هو أن الكنيسة قد مثَّلت الدين في هذا الصراع، فكأنها قامت نيابة عن أديان العالم بمهمة تمثيل الدين وبئس الممثل، ولكنها خرجت من ذلك الصراع خاسرة ومكرهة، وقد وجدتها التيارات الكارهة للدين فرصة لا للاعتراف بعدم صلاحية الدين النصراني فقط ولا للبحث عن الدين الحق ؛ بل صورت تلك الحالة النصرانية أنها حالة كل دين، وسعت إلى غرس ذلك البعد في أذهان الناس وقلوبهم، واجتهدت في نشره بين الجماهير، وتحويل بُغض الكنيسة واحتقارها بسبب ما فعلته إلى بغض كل دين أيّاً كان هذا الدين، دون تفريق بين دين الحق وأديان الباطل، وفي المسار نفسه نجح التيار المخالف لإبراز نفسه وكأنه الحامي للعلم والحقيقة، وأنه الحريص على تقدم البشرية، وأنه البديل الحقيقي عن الكنيسة وأهلها ومن ثمَّ عن الدين وأهله.

لقد كان السبب الرئيس في وجود مثل تلك الرؤية هو انحراف الكنيسة، فاستثمره المبغضون للدين أفضل استثمار، وتمكنوا من فرض ما يريدون من أمور ما زال العالم يعاني منها إلى اليوم، وكان من بين أخطر ما حققه التيار المعارض للكنيسة هو إعلان العلمانية فلسفة جديدة للحياة تكون بديلاً عن الرؤية الكنسيَّة الموروثة، عُمدتها الاكتفاء بالنظرة الدنيوية والعناية بموقعنا في الدنيا بعيداً عن أي غطاء ديني، ومن أراد الدين فيكون اختياراً فردياً لا علاقة له بحياة المجتمع، وقد قامت العلمانية فيما بعد بطبع جميع مؤسسات المجتمع بصورتها ووفق رؤيتها، بما في ذلك أهم نشاطات المجتمع الحديث وهو العلم الناشئ مع جميع مؤسساته.

د. حسن بن محمد الأسمري

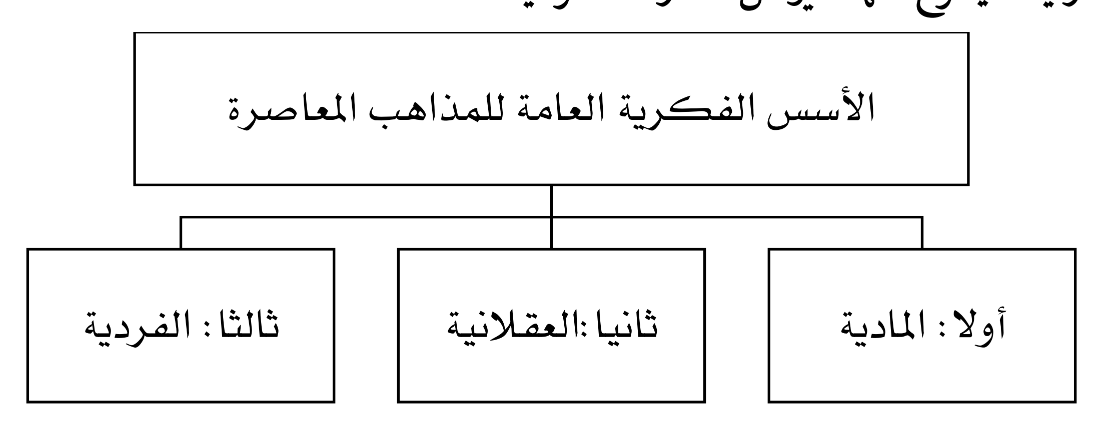
النظريات العلمية الحديثة مسيرتها العلمية

وأسلوب الفكر التغريبي في التعامل معها ٣١٤/١

الأسس الفكرية العامة للمذاهب المعاصرة

من خلال الوقوف السريع على تاريخ نشوء المذاهب الفكرية المعاصرة - كما سبق - فإن الحالة الفكرية في أوروبا حاولت التخلص من الكنسية ونظامها الإكليروس لما سببته الكنيسة ونظامها من تسلط ونفوذ طاغٍ على الحياة العامة، ولما حققت الثورات المتلاحقة والفلسفات الجديدة نجاحاً في تنحية الكنيسة عن الحياة العامة؛ فإن هذا لا يعني تنحية الدين عن الحياة العامة فحسب ؛ بل إن الذي حصل هو تنحية المنظومة المعرفية الدينية المتكاملة التي كانت تمدُّ الناس بالمعارف سواء كانت معارف دينية أم أخلاقية أم اجتماعية وغيرها، وبدلاً من أن يكون الدين إطاراً مرجعياً ؛ صار الإنسان هو الإطار المرجعي لكل شيء.

وسنجمل في هذه الفقرة الأسس الفكرية العامة للاتجاهات والمذاهب المعاصرة، والتي هي أشبه بالجذع السميك الذي تشترك فيه كل المذاهب والاتجاهات الفكرية المعاصرة تقريباً، وبعدها تتفرع إلى أغصان متعددة متداخلة فيما بينها، لكن هذا الجذع المشترك يعتبر الأساس الفلسفي الذي قامت عليه المذاهب والأفكار والفلسفات المعاصرة، وسنختصر هذه الأسس الفكرية **في ثلاثة أسس رئيسة يتفرع عنها كثير من المسارات الفرعية.**



أولاً: المادية

تعتبر المادية من أهم الأسس العامة للمذاهب الفكرية المعاصرة، ولا يوجد مذهب من المذاهب الفكرية المعاصرة إلا وينطلق من إحدى منطلقاته الأساسية، ويمكن أن نصفها بالجذع الرئيس الذي تتفرع عنه الفروع والأغصان الأخرى.

وقد كانت المعارف العامة في العصور الأوروبية الوسطى تستمد ينابيعها من الدين ومن تفسير الكنيسة للكتاب المقدس، سواء كانت هذه المعارف طبيعية كعلوم الطبيعة وما يلتحق بها، أو علوم الفلك وأنظمة الأجرام السماوية وما يلتحق بها، أو حتى العلوم السياسية والاقتصادية، وكذلك الأخلاق، وما الأخلاق الحسنة الممدوحة، وما الأخلاق القبيحة والمذمومة؟ كل ذلك مرجعه إلى الدين فحسب، ولذلك وقفت الكنيسة بصرامة ضد أي اتجاه يحاول منافستها في أن يكون مصدراً للمعارف - كما سبق بيانه في وقوفها خصماً عنيداً ضد النظريات الفلكية الجديدة - واستمر هذا الوضع في احتكار الكنيسة لمصدرية المعرفة والمتمثلة بالمعرفة الصادرة عن الدين فحسب.

> الفكر الغربي في العموم فكر مادي، لذلك لا يبني معرفة ولا حقيقة من أي شيء غير مادي أو محسوس

والدين في العرف الفلسفي يعتبر شيئاً ما ورائياً غيبياً أي لا يمكن مشاهدته أو رؤيته أو قياسه أو التحقق من صدقه بالتجربة الحسيَّة، ولما قامت الثورات الملاحقة وتكاثرت الضربات على الكنيسة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، اضطرت الكنيسة قسراً إلى التراجع وتم عزلها نهائياً، وهذا العزل ليس عزلاً حسياً فحسب؛ بل هو عزل حتى على مستوى كونها مصدراً للمعرفة، لأن العقل الأوروبي في قتها رأي أن كل المشاكل والحروب التي حصلت كانت بسبب

التسليم لمعارف الكنيسة وجعل السيادة لها على حساب مصادر المعرفة الأخرى، وبهذه اللحظة التاريخية استُبعدت الكنيسة نهائياً عن المشهد المعرفي وحلت محلها المعارف الأخرى.

وإذا كان الدين يمثل المعرفة الماورائية أو الغيبية التي لا يمكن التحقق من صدقها لا بالتجربة ولا بالعقل ولا بغيرهما، فإن المعارف المادية هي البديل الجاهز لاعتمادها مصدراً للمعرفة بديلاً عن الدين التي تم الإجهاز عليه حديثاً، وهذا الذي تم بالفعل، بحيث صارت المعرفة المادية هي مصدر المعارف كلها، وهي التي سيصدر عنها العقل الأوروبي ليشكِّل حضارته ورؤيته للكون والإنسان، ويدير حياته ويشرِّع دساتيره بعيداً عن أي مصدر غيبي ماورائي ديني، وإنما المصدر الحقيقي هو المصدر المادي المستمد من التجربة الحسيَّة فقط. وإذا كانت المادية بهذه الأهمية المركزية في المذاهب الفكرية المعاصرة ؛ فما مفهوم المادية، وما الفرق بين مصطلح (المادية) وبين بعض المصطلحات المتشابهة معه، وما تأثير المادية في القيم والأخلاق ؟ **وهذا ما ستجيب عنه المحاور الثلاثة التالية:**

المحور الأول : مفهوم المادية والتداخل بينه وبين غيره من المصطلحات.

لابد أن نبيّن في بداية هذا المحور ـ كما أكدناه سابقاً في المقدمات الضرورية لدراسة المذاهب الفكرية المعاصرة ـ من وجود التداخل في بعض المذاهب والقضايا المعاصرة[1] من أن هناك عدة اتجاهات فكرية معاصرة تجتمع كلها في المادية ـ تقريباً ـ "فالتجريبية" و "الواقعية" و"الطبيعيَّة" و "الحسيَّة" كلها تلتقي

(١) سبق الحديث عنه في المقدمة الثانية (المنهجية العلمية في دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة. أو كيف ندرس المذاهب الفكرية المعاصرة ؟)

في موضوع واحد وهو المادية، أي المعرفة المنطلقة من أساس مادي، في مقابل المعرفة المنطلقة من أساس غيبي أو ماورائي أو روحي أو ديني أو ما يرادف هذه المعاني. إذن فمن الممكن أن نقول إن (المادية) اتجاه تجتمع فيه كل هذه الاتجاهات المتداخلة، ويتعاطى الباحثون مع هذه المصطلحات كما تتعاطى القواميس الفلسفية مع هذه المصطلحات أيضاً بتداخل يُشير إلى معنى كليٍّ وهو ما نختصره نحن هنا في (المادية)، وقد أشار إلى هذا المعنى المتداخل المفكر البولندي بوشنسكي[1] عند حديثه عن المادية بقوله: "نجمع تحت هذه التسمية العامة عدة مذاهب فلسفية من اتجاهات مختلفة..كل الفلاسفة الذين ينتمون إلى هذه المجموعة طبيعيون، وهم أيضاً عِلميُّون بدرجة تزيد أو تقل، وهم طبيعيون لأنهم لا يرون في الإنسان إلا جزءً من كلٍّ، هو الطبيعة، وينكرون بصفة عامة أن يكون الإنسان كائناً مميزاً على الكائنات الطبيعية الأخرى، وهم تجريبيون أيضاً بسبب اعتقادهم المطلق في السلطة العليا التي تمتاز بها العلوم الطبيعية، وعلى ذلك فهم يرون أن الواقع لا يمكن إدراكه إلا بمناهج العلوم الطبيعية، ومالا تدركه تلك المناهج لا يكون إلا مشكلة زائفة، ولا يكون له بالنتيجة مغزى أو أهمية، كذلك فإنهم ينكرون أن تكون النتيجة الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية مصدراً للمعرفة، فالفلسفة في رأي مفكري هذه المجموعة

الغيبي أو الماورائي أو الديني أو الروحي كلها تدل على أمور غير مادية ولا محسوسة

(١) إ.م. بوشنسكي ولد عام ١٩٠٤م، رجل دين كاثوليكي من أصل بولندي، عمل أستاذاً في جامعة فرايبورج في سويسرا. انظر الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ.م. بوشنسكي، صفحة الغلاف.

باعتبارهم تجريبيين تنحصر وحسب في تحليل مفاهيم العلم الطبيعي، أو في إجراء تركيب عام لنتائج العلوم الطبيعية، وفيما عدا هذا وذاك فإنها بغير وظيفة"[1].

ما سبق بيانه يُبين التداخل الموجود بين هذه الاتجاهات الفكرية المعاصرة والتي تلتقي في (المادية) بصفتها أصل من أصول المذاهب الفكرية المعاصرة، وعندما نأتي إلى مفهوم المادية بالضبط؛ فإن مفهوم المادية جاء في المعاجم الفلسفية كما في المعجم الفلسفي: "المذهب المادي: هو المذهب الذي يُفسِّر كل شيء بالأسباب المادية"[2]. وجاء في موسوعة لالاند الفلسفية عن المادية بصفتها إطاراً للمعرفة بأنها: "المعرفة التي تؤكد على المعطيات العينية التي تشكِّل محتوى الفكر"[3] أما في موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي فالمادية في سياق نظرية المعرفة :"هي المعرفة التي ترد المعرفة إلى الحواس وحدها"[4]، وهذه التعبيرات عن المادية كلها متقاربة، وكلها تؤكد على استبعاد أي محدد للمعرفة لا يقع في إطار المشاهد أو المحسوس أو لا يخضع للتجربة الحسية، ويعتبر هذا المفهوم هو المفهوم المتسيِّد على نظرية المعرفة في الفكر الأوروبي من عصر النهضة إلى هذا الوقت.

المحور الثاني : المادية جزء من النظام المعرفي في المذاهب الفكرية المعاصرة

إن المادية على هذا الأساس السابق هي جزء من النظام المعرفي في عموم المذاهب الفكرية المعاصرة، فإذا كان الدين يُعطي تفسيراً لبعض الأشياء في الكون

(١) انظر الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ.م. بوشنسكي ص٦٩.

(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢/ ٣٠٩.

(٣) موسوعة لالاند الفلسفية، لالاند ٢/ ٧٧٢.

(٤) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي٢/ ٤٠٧.

أو الإنسان أو المغيبات ؛ فإن المعرفية المادية ترفض ذلك، ولا تقبل إلا بالمعرفة الصادرة من المادة أو أي شيء محسوس، ويفسر المفكر الفرنسي ريمون بودون[1] هذا بلغة بسيطة بقوله: "لم تعرف العلوم الطبيعية وعلوم الحياة والفيزياء والكيمياء الانتظام إلا عندما أثبتت على التوالي إمكان إبدال التفسيرات السالفة التي تتوفر على العلل الغائية بتفسير يربط الظاهرات الواقعة ضمن مجال اختصاصها بعللها المادية.. تلك هي حال العلوم الطبيعية كلها، حيث إن علم الأرصاد الجوية لم يصبح علماً إلا منذ أن بدأ ينسب هطول الأمطار لا إلا أرادة القوى الروحية؛ بل إلى أسباب طبيعية"[2]، والنص السابق يبين أن الاتجاه المادي أو الطبيعي ـ وكلها بمعنى واحد ـ مهمتها الأساسية هي إبعاد التفسيرات التي لا تخضع لقوانين المادة كالتفسيرات الدينية أو الغيبية المعتمدة على الدين أو أي تفسير غائي غير إطار الحس والمادة، ولتوضيح "المادية" بشكل أكثر بصفتها أساساً فكرياً من أصول المذاهب الفكرية المعاصرة؛ نذكر هنا ما ذكره المفكر الأمريكي هنتر ميد حول الاتجاه المادي في المعرفة بقوله :"المذهب المادي أو الطبيعي هو في أساسه الاعتقاد بأن العالم الطبيعي أو الواقعي ـ أي عالم التجربة البشرية ـ هو المجال الوحيد الذي يمكننا أو يجب علينا أن نهتم به، وهذا التحديد لم يوضع اعتباطاً، إذ أن العالم الطبيعي هو الذي رسم حدود بحثنا، نظراً إلى كونه

(١) ريمون بودون (١٩٣٤– ٢٠١٣م) مفكر فرنسي وعالم اجتماع وأستاذ في جامعة السوربون، وعضو في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية والأكاديميا الأوروبية، والجمعية الملكية الكندية والأمريكية والأرجنتينية. انظر أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ريمون بودون، صفحة الغلاف.

(٢) انظر أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ريمون بودون ص٧٠.

العالم الوحيد الذي تكشف لنا التجربة وجوده، ومن الواضح أن هذا الاعتقاد الأساسي في المذهب الطبيعي يعني آلياً رفض الاتجاه إلى العالم الآخر، والنزعة المتعالية أو فوق الطبيعية بكل صورها، فأي معرفة أو قيمة أو مثل لا يمكن إرجاعه إلى التجربة البشرية وإلى ما فيه صالح البشر ؛ لا يمكن أن يكون له معنى في نظر المفكر المؤمن بالمذهب الطبيعي أو المادي"[1]. فإذا كان الكنسية تقيم نظامها المعرفي على الكتاب المقدس وعلى تفسير آباء الكنيسة له سواء تعلق هذا بالمعارف المتعلقة بنظام الكون أو غيره؛ فإن الفلسفة المادية التجريبية، اتجهت في اتجاه آخر، وهو أن المعرفة الحقيقية لا بد أن يكون مدارها الحسَّ والتجربة ـ أي الشيء المادي الملموس ـ وهي بهذا تحدث قطيعة معرفية مع نظام الكنيسة المعرفي، وبما أن نظام الكنسية المعرفي لا يمكن أن يقوم على الحس، وإنما هو قائم في الأساس على الكتاب المقدس الذي هو داخل ضمن دائرة الوحي، فإنه سيُنظر إليه ـ من وجهة النظر المادي ـ بأنه خارج مفهوم العلم المعتبر لأنه لا يمكن أن يخضع للتجربة الحسية، ومن هذه اللحظة بالذات فإن الفلسفة المادية التجريبية ـ وهي من أوائل الفلسفات الغربية التي خرجت عن منهج الكنيسة في الفهم واستخراج المعارف[2] ـ بتدشينها لمنهجها المعرفي القائم على التجربة والحس فإنها سحبت البساط من تحت الكنسية، ووجهت أنظار المجتمع إلى عالم الطبيعة بما أنه العالَمَ

---

(١) الفلسفية أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد ص٨١.

(٢) يعتبر الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون (١٥٦١ – ١٦٢٦م) أول من دشَّن الفلسفة التجريبية كنظام للمعرفة، واستمرت هذه المدرسة بعده على يد الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢– ١٧٠٤م) وغيره حتى العصر الحاضر والمتمثل في الاتجاه البرجماتي. انظر في الفلسفة التجريبية بشكل مختصر : قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين وزكي نجيب محمود ١/ ٥٠.

الذي يقبل إجراء التجربة الحسية عليه؛ للخروج بنتائج علمية ملموسة، وفي المقابل صرفت الناس عن الكتاب المقدس وعن علوم الوحي.

المحور الثالث: المادية جزء من نظام الحكم على القيم والأخلاق في المذاهب الفكرية المعاصرة

إذا كان ما سبق يبين كيف تتم المعرفة بمنزعها المادي التجريبي الحسيّ ؛ فإن جانب الأخلاق والقيم هو جزء من المنظومة نفسها، فإذا كان للدين دور في الحكم على القيم والأخلاق من ناحية حسنها أو قبحها، فإن اتجاه النزعة المادية تستبعد ذلك تماماً بما أن الدين غير محسوس، وقد جاء في المعجم الفلسفي الإشارة إلى ذلك بأن: "المذهب المادي في علم الأخلاق هو القول أن غاية الحياة هي الاستمتاع بالخيرات المادية وحدها"[1]، ولذلك فإن الاخلاق والقيم في الفكر الغربي أخلاق مادية، لا تعترف بأي أخلاق أو قيم يكون القصد منها غائياً أو ما ورائياً أو غير محسوس، وهذا يفسر إقبال المجتمع الغربي المنطلق من المنطلقات المادية على تقييم الأفعال والأغراض والمتعة بما تحققه من مكاسب مادية محسوسة وملموسة.

> إحدى معاني الأخلاق الماديَّة؛ هي الأخلاق التي يُرجى منها النفع المادي

إن المعرفة المادية المستندة إلى التجربة والحسّ هي المعرفة المعترف بها في الفكر الغربي الحديث، وهي أصل المعارف ومنها تتفرع المعارف الثانوية الأخرى، وعند الاطلاع السريع على مجمل المذاهب الفكرية المعاصرة التي تشكَّلت في الفضاء الأوروبي الحديث ـ على اختلاف فيما بينها لا من حيث أسباب نشأتها ولا

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢/ ٣٠٩.

من حيث بنيتها التركيبية، ولا من حيث أغراضها وما تركِّز عليه وما تهدف إلى معالجته أو حل مشكلته ـ كلها تشترك في هذا الجذع الرئيس وهو المعرفة المادية، بحيث إن كل هذه المذاهب تنطلق في تأسيسها على المعارف المادية الخاضعة للتجربة والحسّ، وتستبعد أي معرفة خارج هذا الإطار سواء كانت معارف صادرة عن الدين أو أي مصدر آخر غير مادي أو غير محسوس.

ويمكن أن نلخص المرتكزات الأساسية حول المادية بصفتها أصلاً مهماً من أصول المذاهب الفكرية المعاصرة بما ذكره المفكر عبد الوهاب المسيري بقوله[1]:

- المادية تؤمن بأن الطبيعة بأسرها خاضعة لقوانين واحدة ثابتة منتظمة صارمة حتمية مطردة وآليَّة وبأنها لا تقبل أي خصوصيات.
- المادية تعني أن العلم المادي لا يؤمن بوجود غائيَّة في العالم المادي.
- الإيمان بأنه لا يوجد غيبيات أو تجاوز للنظام الطبيعي من أي نوع، فالطبيعية تحوي في داخلها كل القوانين التي تتحكم فيها وكل ما نحتاج إليه لتفسيرها.
- تفسر الأخلاق تفسيراً مادياً ووفقاً لقانون طبيعي، ولذلك تنادي المذاهب الأخلاقية المادية بأن الشيء الوحيد الذي يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية التي تجود بها الحياة.

ومن خلال ما سبق فإن ظهور الفلسفة المادية الحسية التجريبية وانتشارها ساعد في الابتعاد عن قبول المعرفة الصادرة عن الكنيسة، ومن ثم عدم الاهتمام بالعلوم

(١) انظر الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبد الوهاب المسيري ص١٥

الدينية، مما جعل الأنظار تتجه إلى عالم الطبيعة، والاستغناء عن المعارف التي تنتجها المؤسسات الدينية.

نص استرشادي

المعرفة المادية في الإسلام

جعل الإسلام للإحساس قيمة في مجال المعرفة، ولكن لم يغالِ فيها كما فعل الحسِّيون الماديون الذي حصروا المعرفة في الإطار الحسي فقط، ومن ثم حصروا مجال الحقائق في الميدان المحسوس، وحصروا الوجود ـ بالتالي ـ في عالم الطبيعة.

إن الوجود في المنهج الإسلامي ينقسم إلى عالمين :

- عالم الشهادة: وهو عالم الطبيعة المتمثل بالإنسان وما يحيط به من مخلوقات.
- وعالم الغيب: وهو عالم ما وراء الطبيعة.

وهما عالمان ذوا وجود موضوعي مستقل عن الفكر الإنساني، وصلة الإنسان بهذين العالمين جميعاً ضرورية لحياته، ولا تقوم هذه الصلة إلا على أساس معرفته بكل منهما.

فمنهج عالم المعرفة فيما يتعلق بعالم الشهادة: الانطلاق من الإدراكات الحسية للوصول عن طريق العقل إلى المعرفة التعميميَّة التَّنبئيَّة التي ينتفع بها الإنسان في تطبيقاته العملية في مجال المادة والحياة.

ومنهجها فيما يتعلق بعالم الغيب: الانطلاق أيضاً من الإدراكات الحسية ليتجاوز عن طريق المبادئ الفطرية في العقل الإطار المادي المحدود إلى العالم الغيبي، حيث يتمكن من المعرفة العملية بالقضايا الكبرى في هذا الميدان، كوجود الذات الإلهية، والربوبية، والإلهية، وبعض الصفات، والنبوة.

ثم يأخذ منهج المعرفة في هذا الميدان طريقاً آخر، وهو طريق الإيمان بهذا العالم وموجوداته بعد تلقيه من الوحي عن طريق النبوة التي عرفها معرفة علمية عن الطريق السابق.

هذا المنهج هو ما تحدد النصوص الكثيرة التي جاء بها الوحي، وما سلكه الصحابة ومن بعدهم في طلب العلم في هذه المجالات.

ولقد كان هذا ـ أيضاً ـ أمراً عظيماً جاء به الإسلام في وقت لم تكن الصلة بين ميادين المعرفة ومصادرها واضحة للإنسان، مما جعله يسلك في المجال الطبيعي وأحداثه منهج التفسيرات الخرافية، معتمداً على الكهان والعرافين، ورجال الأديان المحرفة على أنها خوارق، وكرامات، وتأثيرات سحرية لا سبيل للإنسان إلى معرفة عِللها غير تلك الطبقة

د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي

مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي ص٥٠٢

ثانياً : العقلانية

كما سبق أن بيَّنا في مواضع متفرقة من هذا الكتاب أن المذاهب والأفكار المعاصرة تنطلق من رؤية واحدة وتتفرع بعدها إلى مذاهب وأفكار تفصيلية، تتفق في الأصول والأسس وتختلف في الفروع والاتجاهات. فكما أن المادية تشترك فيها كل المذاهب الفكرية المعاصرة؛ فإن العقلانية لا تقل أهمية عن المادية وممكن القول: "إن المادية والعقلانية هما وجها المذاهب المعاصرة" حيث تعتبر العقلانية أساساً فكرياً تشترك فيه كل المذاهب الفكرية المعاصرة، وتختلف في اتجاهاتها، بحيث إن كل المذاهب الفكرية تنطلق من مبدأ العقلانية وتختلف في بنائها الفكري اختلافاً يصل إلى التعارض أحياناً، لكن الجامع بينها هو الانطلاق من العقلانية، حيث تعتبر العقلانية جوهر الفكر الغربي، ومن هنا تأتي أهميتها باعتبارها الخطوة الأهم في دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة، **وسيكون الحديث عن العقلانية من خلال ثلاثة محاور أساسية وهي:**

المحور الأول : مفهوم العقلانية والتداخل بينه وبين غيره من المصطلحات:

كما سبق الحديث عنه في المادية وكيف أنها كانت أساساً فكرياً في المذاهب الفكرية المعاصرة، وهي منهج في تحصيل المعرفة ؛ فإن العقلانية هي قسيم للمادية، وقد اختصر المفكر الفرنسي جورج بوليتزر[1] الاتجاهات العامة في الفكر الحديث

---

(١) جورج بوليتزر (١٩٠٣-١٩٤٢م) مفكر فرنسي ولد في هنغاريا، ثم انتقل إلى باريس، ودرس في السوربون، أسس مع مجموعة من زملائه عدة مجلات،كما أسس مركز التوثيق التابع للحزب الشيوعي الفرنسي وأشرف عليه، كما ساهم في تأسس الجامعة العمالية ودرس فيها. انظر مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر، صفحة الغلاف.

فيما يتعلق بتحقيق المعرفة بقوله: "هناك موقفان اثنان تبناهما الفلاسفة عبر تاريخ الإنسانية لتفسير العالم: الأول: لا علمي، يستعين بروح أو بعدَّة أرواح عليا لقوى فوق طبيعية. والآخر: علمي يرتكز على الوقائع والتجارب. ولقد دافع الفلاسفة المثاليون عن أحد هذين التصورين، وعن الآخر دافع الماديون"[1]. وعندما نرجع إلى قسيم المادية[2] ـ الذي هو العقلانية ـ فإن هناك عدَّة مصطلحات استخدمها الباحثون والمفكرون للتعبير عن هذا الاتجاه كلها تقف في المقابل من المادية، فقد أسماها البعض: مثالية، أو ذاتية، أو عقلانية، وهو الأشهر ـ وهو الذي نستخدمه في هذا الكتاب ـ وكل هذه المصطلحات تلتقي في معانٍ مشتركة، وما يهمنا هنا ليس التفريق الدقيق بين هذه المصطلحات، لأنها كلها تتداول في المراجع العلمية المعتبرة بمعنى متداخل، وما يهمنا بالدرجة الأكبر هو كيف كانت (العقلانية) أو مرادفاتها تحقِّق معرفة مستقلة عن الدين في المذاهب الفكرية المعاصرة.

---

(١) انظر مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر ص٤٤.

(٢) عندما نقول إن المادية قسيم العقلانية لا نعني بذلك التحديد الدقيق، فإن التحديد الدقيق لا يوجد في الدراسات الفكرية، بل هناك مساحات ضبابيَّة ومساحات مشتركة يكفي أن يكون القارئ منتبهاً لها، وليس بالضرورة أن يميّزها بشكل دقيق، وقد أشار إلى هذا الموضوع الدقيق المفكر البريطاني جون كوتنغهام بقوله :"يجب ألا تُعد العقلانية والتجريبية رسماً لمساحتي أرض دقيقتين يمتنع دخولهما معاً، ففي كثير من الأحيان ستكون هناك درجة ملحوظة من التداخل إلى حد أن فيلسوفاً معيناً يتلاءم مع نموذج العقلانية في ناحية واحدة، قد تكون في فكره خيوط أخرى دالة على النظرة الأكثر تجريبية" كما أن بعض الاتجاهات الفلسفية تفصل بين العقلانية والتجريبية، وبعض المدارس الفلسفية لا تفصل بينهما فصلاً حاداً، ونظراً للتداخل بين هذين الاتجاهين لا يمكن الفصل بين الاتجاهين بجعلهما مساحتين مستقلتين عن بعضهما البعض، فإنه يصح القول عن العقلانية بأنه مفهوم متجمّع. انظر العقلانية فلسفة متجددة، جون كتنغهام ص٢٠،١٩

وعندما نتحول إلى الحديث عن مفهوم العقلانية؛ فإن هناك معانيَ عدَّة للعقل في الفلسفة القديمة والحديثة[1]، ولكن هذا لا يهمنا بدرجة كافية، وإنما الذي يهنا هو (العقلانية) في الاستخدام الحديث وفي المذاهب الفكرية المعاصرة على وجه التحديد، حيث يعود مصطلح (عقلانية) إلى القرن السابع عشر حسب موسوعة لالاند الفلسفية [2]، ويدور في مجملها على اعتبار العقل محور المعرفة والتلقي في كل المعارف دون استثناء، وقد عبَّر عنها المفكر الفرنسي إدغار موارن[3] بأنها : "رؤية للعالم تُقصي من الواقع كل ما ليس عقلياً وكل ما ليس ذا طابع عقلي"[4]، والعقلانية في جوهرها لا تعتمد على التجربة المادية أو خبرة الإنسان، وإنما تعوِّل على المنطق والعقل بصفتها كاشفين للمعرفة، وهو ما أوضحه المفكر البريطاني جوليان باجيني[5] بقوله: "يعتقد أصحاب المذهب العقلي أن الطريقة للحصول على المعرفة هي التعويل على موارد المنطق والعقل، وهذا النوع من التفكير لا يعتمد على معطيات الخبرة، بل ينطلق من الحقائق الأساسية التي يتطلب أن تكون موجودة وليست نابعة من الخبرة"[6]، ويجب أن نؤكد هنا من خلال المفاهيم

---

(١) انظر على سبيل المثال : معجم الفلسفة، جميل صليبا ٢/ ٨٤

(٢) انظر موسوعة لالاند الفلسفية ٣/ ١١٧٢ .

(٣) إدغار موران عالم اجتماع فرنسي معاصر. ولد في باريس عام ١٩٢١م.

(٤) العقل والعقلانية نصوص فلسفية، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ص٧. وانظر أيضاً : الفلسفة موضوعات مفتاحية ص٣٤.

(٥) جوليان باجيني مفكر بريطاني معاصر ولد ١٩٦٨م في فولكستون، حصل على درجة الدكتوراه عام ١٩٩٦م من جامعة لندن عن أطروحة عن فلسفة الهوية الشخصية.

(٦) الفلسفة موضوعات مفتاحية، جوليان باجيني ص٣٠

السابقة؛ أن العقلانية في الفكر الغربي لا تعني استخدام العقل، وإنما تعني استقلال العقل في تحصيل المعارف كلها.

المحور الثاني : العقلانية جزء من النظام المعرفي في المذاهب الفكرية المعاصرة

إذا كانت المادية تعتبر جزءً من النظام المعرفي في المذاهب الفكرية المعاصرة؛ فإن العقلانية هي جزء مكمِّل للمادية، حيث تعمل المادية والعقلانية بصفة متكاملة لتحقيق الرؤية العامة للمذاهب الفكرية ومنطلقاتها ونهاياتها، والمعرفة التي تخضع للشروط العقلانية - كما هي المادية - ليست معرفة محصورة بحقول معينة ؛ بل هي شاملة لكل المعارف سواء كانت هذه المعرفة عن الإنسان أو الكون أو الواقع، وهذا ما أوضحه جون كوتنغهام[1] بقوله: "يُنشئ العقلانيون الزعم اللافت للنظر أننا نستطيع بنور العقل أن نصل بمعزل عن التجربة إلى معرفة بعض الحقائق المهمة والأساسية عن الواقع، عن طبيعة المذهب البشري، وعن طبيعة الكون، وما يشتمل عليه.. كما يؤكد كل العقلانيين إمكانية المعرفة القبلية تأكيداً مميزاً، وهي تُعرَّف في بعض الأحيان بأنها المعرفة التي تُمتلك

العقلانية في سياق المذاهب الفكرية المعاصرة لا تعني استخدام العقل؛ وإنما تعني استقلال العقل في الحصول على المعرفة المتكاملة.

(١) جون كوتنغهام مفكر إنجليزي معاصر حصل على الدكتوراه من جامعة أكسفورد، درَّس في أمريكا وفي بريطانيا، وأسهم في العديد من المجالات الفلسفية. انظر العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام، صفحة الغلاف.

قبل التجربة"[1] كما يوضح المفكر الأمريكي هنتر ميد اتساع الحقول التي تغطيها المعرفة العقلانية بأسلوب مبسط بقوله: "إننا إذا شئنا أن نكتسب بشكل واضح طبيعة الواقع ؛ فليزم علينا ألا نبحث في العلوم الفيزيائية بما فيه من اهتمام بالمادة والحركة والقوة وما إلى ذلك، بل من واجبنا أن نتجه إلى الفكر والعقل، وليس معنى ذلك أن الصور التي يقدمها لنا العلم عن العالم فيها شيء من الخطأ، بل من الجائز أنها صحيحة جداً غير أنها ناقصة، فالعقلانية ترى أن العقل هو مصدر كل معنى وقيمة. وكل مذهب لا يجعل العقل دعامة أساسية فهو يقدم صورة ناقصة عن الحقيقة"[2].

ويمكن أن نختم هذا المحور في النظام العقلاني للمعرفة بالتأكيد أن العقلانية في سياق المذاهب الفكرية المعاصرة وخصوصاً التي نشأت في أوروبا لا تعني استخدام العقل في الوصول إلى المعارف؛ فإن هذا أمرٌ مشروع؛ وإنما تعني استقلال العقل في الحصول على المعرفة المتكاملة بما فيها المعرفة الدينية، وعلى هذا فالعقلانية ليست مذهباً بل هي أشبه بمنهج في التفكير يعتبر العقل مركزياً في حصول المعارف بشكل عام.

المحور الثالث: العقل في مقابل الدين في المذاهب الفكرية المعاصرة

ما سبق يلقي الضوء على مفهوم تمدد العقلانية على مساحات واسعة من المعرفة في الفكر الغربي الذي هو أصل المذاهب الفكرية المعاصرة، ولكن هناك

---

(١) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام ص١٧. وانظر أيضاً : انظر مبادئ الفلسفة، أ.س. رابوبرت ص١٢٤

(٢) انظر الفلسفة ومشكلاتها، هنتر ميد ص٥٨.

العقلانية في الاستعمال الغربي هي البديل للدين.

تحديداً مهماً لابد من توضيحه بشكل أكبر، وهو أن استخدام العقل في المذاهب الفكرية المعاصرة، لا يعني الاستخدام البريء للعقل، ولكن هناك معنى آخر لذلك، وهو استخدام العقل في مقابل الوحي، أو العقلانية في مقابل النزعة الإيمانية التي تستمد معارفها من الوحي، وقد وصف ذلك المؤرخ الأمريكي كرين برينتون[1] ذلك بقوله: "وتعتبر النزعة العقلانية بالصورة التي نمت بها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في الغرب نسقاً ميتافيزيقياً كاملاً، بل وأكثر من هذا ؛ إنها كانت وما زالت بالنسبة لقليل من الناس البديل للدين"[2] أي أن العقلانية هي جزء من نظام المعرفة المتكامل في المذاهب الفكرية المعاصرة، بل حتى المعارف الدينية لا يمكن قبولها إلا بعد أن تجتاز قنطرة العقل، وقد جاء الإشارة إلى هذا المعنى في موسوعة لالاند: "العقلانية: مذهب يرى أنه لا يجوز الوثوق إلا بالعقل، ولا يجوز التسليم في المذاهب الدينية إلا بما يعترف به العقل بأنه منطقي"[3]، وقريب من هذا المعنى جاء في المعجم الفلسفي: "العقلانية: هي الاعتقاد بأن العقل قادر على الإحاطة بكل شيء دون عون

---

(١) كرين برينتون (١٨٩٨-١٩٦٨م) مفكر أمريكي، درَّس في جامعتي هارفرد وأكسفورد،، وشغل وظيفة أستاذ التاريخ القديم بجامعة هارفرد، وعضواً في عدد من الهيئات والجمعيات العلمية الأمريكية.

(٢) تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون ص١٢١.

(٣) انظر موسوعة لالاند الفلسفية ٣/ ١١٧٢

خارجي يأتيه من القلب أو الغريزة أو الدين"[1]. فالدين نفسه على هذا الاعتبار لا يُقبل منه إلا ما صادق العقل عليه.

ويصف المؤرخ الأمريكي كرين برينتون موقف العقلانية من الدين بقوله: "مسار العقيدة العقلانية يتجه إلى الابتعاد عن المسيحية، فالمفكر العقلاني يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة، وأقصى ما يعرف به هو المجهول الذي قد يصبح يوماً ما معلوماً، ولا مكان لمخططه الفكري لقوى خارقة، ولا محل في عقله للاستسلام لعقيدة ما.. وهكذا تنزل العقلانية إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي من الكون، وأبقت فقط على الطبيعي، الذي يؤمن العقلاني أنه قابل للفهم في النهاية، سبيلنا إلى فهمه في الغالب الأعم الوسائل التي يعرفها أكثرنا باسم مناهج البحث العلمي"[2].

والملاحظ هناك أنه إضافة إلى أن كون العقلانية منهج في التفكير يرى استقلال العقل في الحصول على المعرفة دون الوحي ؛ فإن الدين نفسه لم يسلم من المحاكمة العقلية، بحيث أصبح الدين نفسه خاضعاً لمحكِّ العقل، فما يقبله العقل من الدين يكون مقبولاً، وما يرده العقل من الدين يوضع في نطاق المرفوض، وهذا تطرَّف من النزعة العقلانية في التعامل مع الدين وامتحانه كما يقول المفكر الأمريكي جون هرمان راندال[3] : "إن الدين ليس

> تقبل العقلانية في الفكر الغربي من الدين ما وافق العقل فحسب

(١) انظر المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢/ ٩١.

(٢) انظر تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون ص١٢٠.

(٣) جون هرمان راندال مفكر أمريكي ولد عام ١٨٩٩م، حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٢٢م وهو أستاذ في جامعة كولمبيا، رأس بعض المجلات الفلسفية وعمل في تحرير بعضها،

حاجة غريزية وإنما هو علم في الأساس كعلم الفيزياء أي إنه نظام من القضايا العقلية أعطي لنا من الخارج لامتحانه كما تمتحن أية قضايا أخرى ببراهين العقل الإنساني، وطريقته للتوصل إلى القضايا التي يجب الاعتقاد بها هي ذات النوع من العقل الذي يستعمله أحدنا لقبول قانون فيزيائي، ومبدأ سياسي أو استثمار مالي"[1]. ولذلك فهناك عدَّة مفاهيم من الدين كالمعجزات مثلاً أو بعض الأحداث الغيبية سواء السابقة أو اللاحقة لم تعد عقائد مقبولة، لسبب بسيط وهو أنه ليس باستطاعة العقل البرهنة عليها، لذلك فتكون هذه العقائد خارج محل الإيمان. وعلى فرض قبول بعض ما جاء به الدين كبعض الأحكام التشريعية أو الأخلاق والقيم -عند بعض الاتجاهات الحديثة ـ فليس لأجل أنها أمور دينية ؛ بل لأن العقل يقبلها، ولو كان العقل لا يمنحها رخصة المرور لم تكن محل القبول والرضى.

إضافة إلى عضوية بعض الجمعيات العلمية. انظر تكوين العقل الحديث، جون هرمان، صفحة الغلاف

(١) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال ١/ ٤١٩.

نص استرشادي

طرق المعرفة الإسلامية ومصدرها

لقد تاهت البشرية في ركام التصورات الفلسفية محاولة تحديد حقيقة المعرفة، والتي تُعد أعلى وظيفة للإنسان في الوجود، وليس هناك سبب لحيرتها وتيهها إلا أنها نبعت من تصورات ضيَّقت طرق المعرفة وحصرتها إما في العقل وحده، وإما في الحس وحده، وإما أنها ابتدعت طريقاً ذاتياً لا إلزام فيه ولا حجة، كالذوق والوجدان، وبذلك تتضح عظمة المعرفة الإسلامية إذا علمنا أنها معرفة رحبة واسعة، وسِعَت الغيب والشهادة، أو الطبيعة وما وراء الطبيعة، إذ ترى أن طرق المعارف متنوعة في نفسها.

ويدل على سعة المعرفة الإسلامية ورحابتها؛ اعتمادها على ثلاثة طرق للمعرفة وهي الحس، والعقل، وخبر الصادق، وبهذا التكامل بين العقل والحس والخبر يمكن إدراك سعة الوجود ورحابته، وذلك بشقَّيه عالم الشهادة وهو عالم الطبيعة المشهود، وعالم الغيب وهو عالم ما وراء الطبيعة، ففي إدراك هذين العالمين تتضافر طرق المعرفة الإسلامية ووسائلها.

وبذلك نعلم أن العقل والحس شرطان ضروريان للمعرفة الإسلامية لكنهما ليسا شرطين كافيين لحصول المعرفة الإسلامية، وبهذا الاعتبار يمكن وصف المعرفة الإسلامية بأنها عقلانية، ولكنها عقلانية نسبيَّة لا مطلقة، ذلك لأن العقل - في منظورها - أصل لعلمنا بالشرع، وليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، بخلاف العقلانية المطلقة التي تؤمن بقدرة العقل بذاته على إدراك الحقائق دون عون من الخارج.

د.عبد الله بن نافع الدعجاني

الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود ص٣٢٨

ثالثاً: الفردية

إذا كانت المادية والعقلانية أسساً مركزية من أسس المذاهب الفكرية المعاصرة؛ فإن الفردية هي كذلك أساس مكمِّل للأسس الفكرية التي قامت عليها المذاهب الفكرية المعاصرة، حيث إن أغلب المذاهب المعاصرة تشترك في هذا الأصل الذي سبق أن وصفناه بالجذع أو الجذر التي تتفق عليه عموم المذاهب الفكرية المعاصرة، ومنها تتفرع باقي الأغصان والفروع لتشكل اتجاهات أكثر تفصيلية سواء تعلق ذاك بالاتجاهات الدينية والفكرية أو السياسية والاقتصادية وغيرها، حيث تعتبر الفردية من أهم ما يميز الفكر الغربي المعاصر، حيث جاء في الموسوعة الفلسفية العربية بيان بهذه الأهمية القول :"ربما لم نجد فكرة يألفها الفكر الحديث أكثر من الفردية، فاهتمامه بها واسع للغاية"[1] وكما وصفها مؤرخ الفلسفة الغربية براتراند راسل بقوله: "احتفظت الفلسفة الحديثة في معظمها بطابع فردي ذاتي"[2]، ويرجع سبب بروز النزعة الفردية في الفكر الغربي إلى ازدهار العلوم والفنون وتطور أنظمة الاقتصاد في أنظمة جديدة مستحدثة، وكذلك أنظمة سياسية متقدمة ساعدت على بروز النزعة الفردية، هذا إضافة إلى ظهور الحركات الدينية التحررية وعلى رأسها الحركة البروتستانتية التي نزعت حق تفسير الدين من الكنيسة وسلَّمته للإنسان، حيث أصبح بمقدوره فهم الدين وتفسيره دون وساطة الكنيسة، وهذا بدوره فتح الطريق أمام النزعة الفردية في المجال الديني، وقد أشار إلى هذا مؤرخ الفلسفة الغربية برتراند راسل

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة ٢/ ٩٣٠ (القسم الثاني)

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل ٣/ ١٠.

بقوله : "وأفضى التحرر من سلطة الكنيسة إلى النزعة الفردية"(١)،كما أن هناك أسباباً أخرى ساعدت على بروز النزعة الفردية ذكرها المؤرخ الفرنسي جان جاك شوفاليه بقوله: "انعتاق الفرد أو الفردية هي السمة الأساسية الأولى لعصر النهضة، فها هو عصر النهضة يأتي كرد فعل لفكر القرون الوسطى، ويتحرر الفرد من الانضباط الكاثوليكي الطويل، ويتطلع الفرد للتحرر في كل الميادين، ونرى شغف الاكتشاف وروح البحث الحرّ، وتمجيد الغرور الإنساني يمتزج بإرادة القوة وتمجيد الجسد والفن بأشكاله الأكثر وثنية"(٢).

فالفردية أو الذاتية على هذا الأساس تقابل الجماعية، أي الاهتمام بالفرد وجعله نقطة المركز على حساب المجتمع، بمعنى أن الفرد سيكون أولاً والمجتمع ثانياً، وعن مركزية الفردة في مقابل المجتمع؛ جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أن الفردية تعني : "أن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به، لأن الفرد هو الغاية التي من أجلها وجدت الدولة، فالمثل الأعلى للسياسة الصحيحة تحرير الفرد وتنمية نشاطه الذاتي.. ومعنى ذلك أن المذهب الفردي يسمح للفرد بنقد المؤسسات الاجتماعية، لأن هذه المؤسسات ليست غاية بحدِّ ذاتها، وإنما هي وسيلة لتحقيق سعادة الأفراد"(٣). ومعنى الفردية أي أن الفرد بما أنه نقطة الاهتمام والتمركز سيكون هو المرجع في تحديد المفاهيم والتصورات والمعارف والقيم، وبه تتحدد هذه الأشياء حتى لو اختلفت من شخص لآخر.

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل ٣/ ١٠.

(٢) تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، شوفاليه ص٣٥٨. نقلاً من كتاب الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، حسن الكحلاني ص٣٦.

(٣) انظر المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢/ ١٤١، وانظر أيضاً: موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٦٥٧.

وإذا كان ما سبق يلقي الضوء بشكل مختصر على المفهوم العام وممهدات الظهور؛ فإن الحديث التالي سيكون أكثر تفصيلاً في بيان المفهوم، ودور ذلك في المعرفة والنتائج، وذلك من خلال ثلاثة محاور أساسية هي كالتالي:

المحور الأول: مفهوم الفردية والتداخل بينه وبين غيره من المصطلحات

تُتداول في الدراسات الفكرية المعاصرة كثير من المصطلحات المتداخلة، وتبدو للبعض أنها تدل على مسميات متباينة، ولكنها في حقيقتها تدور حول حقل واحد من حقول التفكير والمعرفة، ومن هذه المصطلحات مصطلح "الفردية" حيث يتم تناول مضمونه ومدلولاته تحت مصطلح "الإنسانية" أو "الذاتية" وكل هذه المصطلحات تدل على معانٍ متداخلة، وتعتبر أدوات نقدية من أدوات الفكر المعاصر تُستخدم في استخدامات متقاربة تدل في مجملها على مضمون متقارب، وقد أشار إلى هذا بعض الباحثين كصدر الدين القبَّانجي(١) بقوله: "الفردية والذاتية والإنسانية، جميع هذه التعابير كلها تشير إلى معنى واحد"(٢)، وهذه الاستخدامات ينبغي ألا تُشتِّت أذهاننا من أنها جزر منفصلة، بل حتى على مستوى مؤرخي الفكر الغربي تُتناول هذه المصطلحات تحت معانٍ متداخلة فيما بينها، وتلتقي في معانٍ مشتركة، وما يهمنا هنا ليس التفريق الدقيق بين هذه المصطلحات، لأنها كلها تتداول في المراجع العلمية المعتبرة بمعنى

---

(١) صدر الدين القبَّانجي كاتب عراقي ولد في مدينة النجف عام ١٩٥٦م، وتلقى تعليمه الأول في المدارس الأكاديمية، ثم انصرف للدراسة في الحوزة العلمية فدرَس على عدد من علمائها ودرَّس فيها لعدة سنوات، انظر الأسس الفلسفية للحداثة، صد الدين القبانجي، صفحة الغلاف.

(٢) الأسس الفلسفية للحداثة، صدر الدين القبانجي ص٥١.

متداخل تقريباً، وما يهمنا بالدرجة الأكبر هو كيف كانت (الفردية) أو مرادفاتها تحقق معرفة مستقلة عن الدين في المذاهب الفكرية المعاصرة.

> الفردية في سياق المذاهب الفكرية المعاصرة؛ تجعل من الفرد محور الاهتمام والتَّمركز، وهو المرجع في تحديد المفاهيم والتصورات والمعارف والقيم، وبه تتحدد هذه الأشياء حتى لو اختلفت من شخص لآخر.

وعندما نأتي إلى مفهوم (الفردية) في سياق المذاهب الفكرية المعاصرة؛ فإن عموم المعاني تجعل من الفرد محور الاهتمام والتمركز وهو المرجع في تحديد المفاهيم والتصورات والمعارف والقيم، وبه تتحدد هذه الأشياء حتى لو اختلفت من شخص لآخر، فقد جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا : "الفردية مذهب من يرى أن الفرد أساس كل حقيقة وجودية، أو مذهب من يفسر الظواهر الاجتماعية والتاريخية بالفاعلية الفردية، أو مذهب من يرى غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد والسماح له بتدبير شؤونه بنفسه"[1]، وهناك من الموسوعات من أكَّدت على المعنى الأخلاقي كما جاء في الموسوعة الفلسفية العربية: "الفردية بمعناها الأخلاقي تطلق على النظرية التي تقدم حقوق الفرد على حقوق المجتمع.. ويكون هدف المجتمع ينحصر في إسعاد الأفراد"[2]، كما جاء في نفس الموسوعة أيضاً التأكيد على استقلال الفرد عن وصاية رجال الدين

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صلبا ٢/ ١٤١. وانظر أيضاً الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة ٢/ ٩٣١ (القسم الثاني)

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة ٢/ ٩٣١ (القسم الثاني)

حيث جاء فيها : "فإن الفردية تعني أن الأفراد ليسوا بحاجة لرجال الدين للتوسط بينهم وبين الله، وأن التنظيم الكنسي يجب ألا يكون تنظيماً فاشياً"[1].

وتختصر الموسوعة الفلسفية العربية الفردية بثلاث قضايا أساسية توصف بها الفردية وهي[2]:

- كل القيم متركِّزة حول الإنسان الذي اختبرها دون أن يكون قد خلقها ضرورياً.
- الفرد غاية في ذاته وقيمة سامية، أما المجتمع فإنه وسيلة للغايات الفردية.
- المساواة بين جميع الأفراد في بعض النواحي الأخلاقية، أو بشكل أفضل لا أحد يجب أن يعامل وسيلة فقط لصالح شخص آخر.

المحور الثاني : الفردية جزء من النظام المعرفي في المذاهب الفكرية المعاصرة

إذا كانت المادية والعقلانية أصلاً مهماً من الأصول الفكرية للمذاهب المعاصرة؛ فإن الفردية جزء مكمِّل لهما، حيث تنتظم هذه الثلاثة الأصول لتشكِّل رؤية كلية لنظام المعرفة في الفكر والمذاهب المعاصرة، حيث إن الفردية ـ كما سبق ـ تقوم على أن الإنسان هو المرجع في تفسير الوقائع سواءً كانت هذه الوقائع اجتماعية أو تاريخية أو اقتصادية أو حتى دينية، فالمرجع فيها إلى الإنسان وليس إلى شيء آخر، وقد جاء في الموسوعة السياسية حول انحصار الفهم في تفسير

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة ٢/ ٩٣٢ (القسم الثاني)

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة ٢/ ٩٣١ (القسم الثاني)

التاريخ والظواهر الاجتماعية في الإنسان: "الفردية : مذهب فكري سياسي ينطلق من اعتبار الفرد وأعماله وآماله أساساً في تفسير التاريخ والظواهر الاجتماعية "(١).

ويعتبر الدين من أهم القضايا التي تم إخضاعها للفهم الفردي الإنساني، بحيث تكون مصادقة الفهم الفردي الإنساني للقضايا الدينية شرطاً في قبولها، وقد أشار إلى ذلك المفكر الأمريكي جون هرمان راندال بقوله : "وأخيراً استطاع التيار الإنساني في عصر النهضة أن يُحدث ثغرة في التقليد المسيحي، وظهرت للمرة الأولى أفكار دينية خارجة خروجاً ظاهراً عن القرون الوسطى.. ترمي إلى إخضاع جميع الاعتقادات والعادات إلى مقاييس العقل والمنفعة في هذه الحياة، ونُقد التقليد الديني نقداً عنيفاً من وجهة نظر المقاييس الإنسانية"(٢)، هذا تفسير الفردية فيما يتعلق بالدين، ولكن.كما سبق ـ أن الفردية لا تقتصر على تفسير الدين؛ وإنما تمتد على حقول شتى بما فيها القيم والقضايا الأخلاقية، وهي الأهم بعد القضايا الدينية، بمعنى متى نقول هذا العمل الأخلاقي مقبول، ومتى نقول هذا العمل الأخلاقي غير مقبول؟ إن هذا راجع في المذاهب الفكرية المعاصرة إلى مبدأ الذاتية والفردية، حيث الفرد هو المرجع النهائي في القيم والأخلاق بناءً على رغبة الفرد ومصلحته وليس هناك قيم أو أخلاق مطلقة أو أخلاق مرجعيتها إلى الدين أو العادات الاجتماعية، حيث جاء هذا المحدد للفردية بهذا المفهوم في

الفرد في المذاهب الفكرية المعاصرة هو المرجع النهائي في القيم والأخلاق بناءً على رغبته ومصلحته، وليس هناك قيم أو أخلاق مطلقة، أو أخلاق مرجعيتها إلى الدين أو العادات الاجتماعية

(١) الموسوعة السياسية، تحرير : عبد الوهاب الكيالي ٤/ ٤٩٦.

(٢) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال ١/ ٤١٣.

بعض القواميس بأن الفردية: "تشير إلى النظرة القائلة بأن الأفراد وحدهم هم الواقع الاجتماعي الأخير، وهم غايات في أنفسهم، والمصادر الوحيدة للقيم الأخلاقية"[1] ويوضح هذا أكثر المفكر الأمريكي هنتر ميد بقوله: "القيمة لا توجد إلا في أذهاننا، فالحكم التقويمي ليس إيضاحات لصفات كامنة في الأشياء، تجعلها خيِّرة أو مرغوبة لذاتها، وإنما هو مجرد تعبير عن تفضيل، وهذا التفضيل هو دائماً تفضيل شخصي. وأحكامنا تتغير دائماً حتى في مجال التفضيل الشخصي هذا، وهذا التفضيل مرهون باللحظة وحدها، ومعرض للتغيُّر دون سابق إنذار، وعندما تتفق مجموعة من الأشخاص على قيمة أية تجربة، فلن تكون لدينا مع ذلك إلا مجموعة من التجارب الفردية التي يحكم بأنها خيِّرة، وهكذا فإن صاحب النظرة الذاتية لا يعرف القيمة بأنها كامنة في الأشياء أو المواقف، وإنما يعرفها بأنها كل ما يشبع رغبته أو حاجته أو مصلحته"[2].

وبهذا تكون الفردية أو الذاتية تُحدد كل أشكال المعرفة سواء كانت المعرفة الدينية أو الأخلاقية، وهذه تعتبر أهم خاصية من خصائص الفكر الحديث ومنها انطلقت كافة الاتجاهات الحديثة والتي أسست لمذاهب شتى مختلفة، ويعبِّر المفكر المغربي محمد سبيلا عن ذلك بقوله : "وهكذا أصبح مبدأ الذاتية مبدأً مُحدِّداً في كل مجالات الفعل، ومحدداً في كل أشكال الثقافة الحديثة، فالحق والأخلاق أصبحا قائمين على الإرادة الحالية الحاضرة للإنسان في حين أنها كانت من قبل مُدوَّنة ومُملاة على الفرد،كما أصبحت الذاتية أساس المعرفة العلمية التي تكشف أسرار

(١) مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم اصطلاحات الثقافة والمجتمع، طوني بينيت وآخرون ص٥٣٠.

(٢) انظر الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد ص٢٦٤.

الطبيعة.. وعلى وجه العموم فإن الحياة الدينية والدولة والمجتمع وكذا العلم والأخلاق والفن تبدو جميعاً كتجسيد لمبدأ الذاتية"[1].

المحور الثالث: النتائج النهائية للفردية

كما سبق أن أوضحنا في بداية الحديث عن الفردية من أنها صبغت الفكر الحديث، وأن الكثير من الاتجاهات الفكرية الحديثة سواء على المستوى الديني أو المستوى الأخلاقي أو حتى الاقتصادي والسياسي تأثرت بشكل أو بآخر بالنزعة الفردية وراحت تؤسس أفكارها على مبدأ الفردية أو الإنسانية. فعلى سبيل المثال؛ فإن الفردية تعتبر أصلاً مهماً انطلقت منها الليبرالية كما سيأتي[2]، حيث تتأسس الليبرالية التي تعتبر الحرية جوهرها ـ كما سيأتي ـ على النزعة الفردية، فلو لم تكن هناك أهمية للفرد لم تكن هناك ليبرالية، وهذا ما أكَّد عليه الباحث في الليبرالية ياسر قنصوة بقوله: "إن أي بحث حول الفردية في العصر الحديث ينبغي أن يعمل حساباً لانتصار ليبرالية الطبقة الوسطى في الغرب في نهاية القرن التاسع عشر"[3]، ومثل هذا يقال في الاتجاهات الديمقراطية التي تُعلي من شأن خيار الفرد، وتجعل من الأفراد متساوين بما أن المرجعية هي للفرد وهو القيمة العليا وليس لأي أمر آخر، ولذلك نقول إن الفردية فتحت الطريق أمام الديمقراطية كما أكَّد على ذلك المؤرخ الأمريكي جون هرمان راندال بقوله: "ولابد أن الناس جميعاً يولدون متساوين كل المساواة،..

النزعة الفردية فتحت الطريق أما الليبرالية والديمقراطية في الفكر المعاصر.

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا ص١٨.

(٢) سيأتي تفصيل ذلك أكثر في الوحدة العاشرة (مفهوم الليبرالية وتطبيقاته).

(٣) الليبرالية إشكالية المفهوم، ياسر قنصوة ص١٠٦

وهي الأساس اللازم لبناء العقيدة الديمقراطية التي تقول بأن الناس يولدون متساويين، وأن التربية وحدها هي اللازمة لتحقيق كمال البشرية ولإقامة المجتمع الديمقراطي المثالي"[1]، كما تعتبر الفردية كذلك مقدمة مهمة في فهم البرجماتية التي تركِّز على الفرد وعلى القيمة العملية لأفعاله، حيث تؤكد البرجماتية: "أن مقياس الخير والشر في مجال الأخلاق هو منفعة الإنسان"[2] فالفردية تعتبر أشبه بنقطة التجمُّع لكثير من المذاهب الفكرية المعاصرة.

(١) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال ١/ ٤٥٩.

(٢) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، توفيق الطويل ص٢٩٦.

نص استرشادي

الفردية والجماعية

يعيش الإنسان بين أفراد نوعه وله في هذه الحياة مآرب فمنها ما يخصه وحده، ومنها ما يشترك فيه مع سائر أفراد النوع الإنساني،ولابد لكي تستمر حياته وتصلح دنياه من التوازن بين مطالبه الخاصة ومصالح الجماعة، فإن انحاز في كل حين لمصالحه تمزَّق المجتمع وتناحر، وإن انحاز لمصلحة الجماعة أهمل مصالحه الخاصة، ولم تستقم حياته.

والفلسفات والأديان لها مواقفها النظرية والمسلكية حيال هذا المشكل.. وقد جنح إلى كل رأي فريق، فهناك المذاهب الفردية التي تُعلي من شأن الفرد وحريته وتمنحه ما يريد دون التفات لقضايا المجتمع، وحتى إن التفت إليها فهي تجعلها في الدرجة الثانية بعد حاجات الفرد وحقوقه، وفي المقابل فهناك من المذاهب من أعلى من شأن الجماعة ومصالحها وقدمها على مصالح الفرد مطلقاً حتى سحق الفرد في عجلة الجماعة.

أما الدين الحق فقد توازن في هذا، وإذا أخذنا الإسلام نموذجاً للتوازن باعتباره الدين الحق ؛ فإن توازنه ليس في توسطه بين الفردية والجماعية فحسب ؛ بل إنه أخذ من خصائص الفردية أفضلها، وأخذ من خصائص الجماعية أفضلها ثم ساوق بينهما في اعتدال.

د. محمد بن بسيس السفياني

الأسس المنهجية لنقد الأديان ٨٣٥/٢

انتقال الأفكار المعاصرة إلى البلاد الإسلامية

استمرت هذه الأفكار المعاصرة في نموها وتشكُّلها في البيئة الأوروبية بداية من عصر النهضة، واستمرت هذه الفلسفات المعاصرة في تصارعها مع الدين من جهة، وفي تصارعها مع السياسة من جهة أخرى، واستمر هذا النمو وهذا التشكُّل في الأفكار المعاصرة لمدة تزيد عن ثلاثة قرون تقريباً، وكل هذا تم في البيئة الأوروبية، ولم يصل مداه إلى أبعد من العالم الغربي، ولم يمتد إلى البلاد الإسلامية والعربية إلا في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي تقريباً عبر عدد من القنوات التي ساعدت في التعرُّف على الغرب بصفته الثقافية وكان التعرُّف على الغرب وتسرُّب أفكاره إلى العالم الإسلامي قد نقل معه عموم الأفكار الغربية التي راحت تُحدث تغيرات جوهرية في البنيات الإسلامية والعربية، مما أحدث معه نقله كبيرة غيَّرت كثيراً من المفاهيم والتصورات التي أدت في النهاية إلى مزاحمة الأفكار والتصورات المنطلقة من الدين، وكان من أبرز هذه القنوات التي تسرب منها الفكر الغربي ما يلي:

أولاً: المدارس الأجنبية

تعتبر المدارس الأجنبية أهم نافذة تسللت منها الأفكار الغربية إلى العالم الإسلامي، حيث كانت الدول الغربية تُشرف على هذه المدارس، بناء على معاهدات دولية بينها وبين الدولة العثمانية في وقتها، وكانت تُدرَّس في هذه المدارس اللغات الأوروبية إضافة إلى الثقافة الأوروبية، وكان أغلب رواد هذه المدارس في بداية نشوئها من أبناء الطوائف غير المسلمة الذين يعيشون في البلاد

الإسلامية، وقد ذكر المؤرخ البريطاني مالكولم ياب[1] عن المدارس الأجنبية في الشام ومصر قوله: "أما بالنسبة للنصارى فقد أتيحت لهم فرص جديدة في المدارس التبشيرية التي أنشئت لأول مرة في سوريا، ثم تنامت حتى أصبحت تشكل شبكة ضخمة، فقد كانت الإرساليات التبشيرية الكاثوليكية الفرنسية تركِّز على تعليم المسيحيين الكاثوليك والروم والموارنة، وفي عام ١٩١٤م بلغ عدد المدارس التبشيرية الفرنسية ما يقارب ٥٠٠ مدرسة في المنطقة بكاملها تضم بين ٥٠٠٠٠ و٦٠٠٠٠ تلميذ. ومنذ عام ١٩٠١م وُضعت هذه الدارس تحت حماية الحكومة الفرنسية، وبذلت الإرساليات التبشيرية البروتستانتية البريطانية والألمانية وخاصة الأمريكية جهوداً مماثلة.. وقد أسس البروتستانت شبكة من المدارس كان منها الكلية البروتستانتية السورية عام ١٨٦٦م، التي كانت نواة للجامعة الأمريكية في بيروت، وأنشأ الكاثوليك بدورهم جامعة القديس يوسف عام ١٨٧٥م.. وأخيراً دخلت المدارس الإيطالية والألمانية خلال السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى، وقد أكَّد المؤرخ جورج أنطونيوس[2] أن هذه المدارس كانت الوسيلة التي تغلغلت من خلالها الأفكار الغربية إلى سوريا"[3].

---

(١) مالكوم ياب مؤرخ إنجليزي ولد عام ١٩٣١م، وهو أستاذ متخصص في تاريخ الشرق الأدنى في كلية الدراسات الشرقية في لندن. انظر نشوء الشرق الأدنى الحديث، مقدمة المترجم ص٥.

(٢) جورج أنطونيوس (١٨٩٢-١٩٤٢م) مؤرخ فلسطيني تخرج من جامعة كمبردج بإنجلترا، وأسهم في الدفاع عن القضايا العربية وقضية فلسطين بالذات من خلال الجولات في أوروبا وحضور عدد من مؤتمرات السياسية. انظر: يقظة العرب، جورج انطونيوس، مقدمة الكتاب.

(٣) انظر نشوء الشرق الأدنى الحديث، مالكولم ياب ص٢٢٤. وانظر أيضاً : : المدارس العالمية الأجنبية الاستعمارية تاريخها ومواقعها، بكر بن عبد الله أبو زيد ص٢٦

وكانت بداية المدارس الأجنبية قبل مرحلة الاستعمار، وهي التي قدمت الدعم الثقافي للاستعمار، وفي مرحلة الاستعمار كانت المدارس الأجنبية تمثل جحر الزاوية في التعليم المعاصر ذي النزعة الأوروبية، أما بعد مرحلة الاستعمار فقد وجدت هذه المدارس الدعم الحكومي، وهذا سرُّ استمرارها ومنافستها للتعليم الوطني والتعليم الديني، وقد أشار الأديب المصري طه حسين[1] إلى أهمية هذه المدارس في التعريف بالحضارة الأوربية بقوله: "ولست أدعو إلى إغلاق المدارس والمعاهد الأجنبية، بل أنا بعيد عن ذلك كل البعد، نافر منه أشد النفور، لا لأن التزاماتنا الدولية تحول بيننا وبين ذلك؛ بل لأن حاجاتنا الوطنية تدعو إلى الاحتفاظ بهذه المدارس والمعاهد، فهي نوافذ فُتحت لمصر على الحضارات الأوروبية المختلفة، وهي من جهة أخرى لا تزال متفوقة على مدارسنا في فنون التربية والتعليم"[2].

وقد تخرج من هذه المدارس الأجنبية عدد كبير جداً ممن حمل لواء التغيير والتبشير بالغرب منهم على سبيل المثـــــــــــال: شبلي شميل[3]،

(١) طه حسن (١٨٨٩-١٩٧٣م) أديب وناقد مصري لُقِّب بعميد الأدب العربي، حصل على الدكتوراه من فرنسا عام ١٩١٩م وعين عميداً لكلية الآداب ثم وزيراً للمعارف، وتأثر بالغرب كثيراً، وأثارت كتاباته جدلاً كثيراً في الأوساط العلمية، وأُلِّف في مناقشته والرد عليه الكثير من الكتب.

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين ص٥٧.

(٣) شبلي شميّل نصراني لبناني من طلائع ما يسمى بالنهضة العربية، ولد عام ١٨٥٠م وتخرج من الجامعة الأمريكية، ثم توجَّه إلى باريس لدراسة الطب، ثم استقر في مصر، وأصدر مجلة "الشفاء" سنة ١٨٨٦م، وكان أول من أدخل نظريات داروين إلى العالم العربي من خلال كتاباته في مجلة المقتطف، ثم في مؤلفه "فلسفة النشوء والارتقاء" كما أصدر هو وسلامة موسى صحيفة أسبوعية اسمها المستقبل سنة ١٩١٤م لكنها أغلقت بعد ستة عشر عددا. وقد كان من المتحمسين لتطبيق العلمانية في المجال السياسي، وتوفي عام ١٩١٧م انظر الأعلام، خير الدين الزركلي ٣/ ١٥٥.

ويعقوب صروف[1]، وفارس نمر[2]، وجرجي زيدان[3]، وفرح أنطون[4]، ونيقولا حداد[5]وغيرهم، وهؤلاء يعتبرون من أول من بشَّر بالحضارة الغربية، وكثير منهم قدَّم ترجمات للفكر الغربي سواء تعلق ذلك بالنواحي الاجتماعية أو الفكرية أو الأدبية، وكان لهم تأثير كبير في نشر الأفكار الغربية في البلاد الإسلامية، ويعتبر

---

(١) يعقوب بن نيقولا صروف من أعلام ما يسمى بالنهضة العربية ولد عام ١٨٥٢م في بيروت وكان من أوائل الطلاب الذين انضموا إلى الجامعة الأميركية عند افتتاحها سنة ١٨٦٦م وكان بين أول متخرجيها بعد أربع سنوات، عمل مدرساً في الخارج ثلاث سنوات ثم رجع إلى الجامعة يدرس فيها، حيث قضى اثنتي عشرة سنة. وخلال هذا العمل، أنشأ مع زميله فارس نمر مجلة "المقتطف" سنة ١٨٧٦م وبعد تسع سنوات هاجر إلى مصر وحمل "المقتطف" معه، حيث انقطع صروف للمجلة وحدها. وتوفي عام ١٩٢٧م. انظر الأعلام، خير الدين الزركلي ٨/ ٢٠٢.

(٢) فارس نمر صحفي لبناني ولد عام ١٨٥٦م وتخرج من الجامعة الأمريكية وأسس مع يعقوب صروف مجلة المقتطف، وبعد تسع سنوات هاجر مع صروف إلى مصر وأصدرا المجلة هناك. وبقي فارس ٢٦ عاما في القاهرة وأصبح عضواً في مجلس الشيوخ المصري ومجمع اللغة عام١٩١٦م وتوفي عام ١٩٥١م. انظر الأعلام، خير الدين الزركلي ٥/ ١٢٧.

(٣) جرجي زيدان ولد لأسرة نصرانية فقيرة عام ١٨٦١م في بيروت والتحق بالجامعة الأمريكية حيث تعلم الطب، ثم هاجر إلى مصر كحال غيره من نصارى الشام، وفي مصر انصرف إلى العلم والتأليف والترجمة إلى جانب تحرير جريدة "الزمان" عاد إلى بيروت، فانتخب عضواً في المجمع العلمي الشرقي، ثم زار إنجلترا وبعدها عاد إلى مصر منقطعاً للتأليف والصحافة، وأسس في عام ١٨٩٢م مجلة "الهلال" الشهيرة، واشتهر بأبحاثه التاريخية التي يعوزها الكثير من الأمانة العلمية، وتوفي عام ١٩١٤م. انظر الأعلام، خير الدين الزركلي ٢/ ١١٧.

(٤) فرح بن إلياس أنطون ولد في طرابلس في لبنان عام ١٨٧٤م وتسلم إدارة مدرسة للروم الكاثوليك بطرابلس وانصرف إلى الأعمال الكتابية، ورحل إلى أمريكا ثم عاد وهاجر كغيره من العلمانيين إلى مصر في عام ١٨٩٧م فأنشأ مجلة "الجامعة" واشتهرت كتاباته بالآراء السياسية والاجتماعية وتوفي عام ١٩٢٢م. انظر الأعلام، خير الدين الزركلي ٥/ ١٤١.

(٥) نيقولا بن إلياس حداد من طلائع ما يسمى بالنهضة العربية ولد في قرية جون في لبنان عام ١٨٧٨م وتلقى تعليمه في الجامعة الأمريكية في مجال الصيدلة وعمل بالصحافة ثم رحل إلى نيويورك عام ١٩٠٧م ثم عاد وهاجر إلى مصر واستقر بها، وعمل على بث أفكاره من خلال مطبوعتي المقتطف والهلال وتوفي عام ١٩٥٤م. انظر الأعلام، خير الدين الزركلي ٨/ ٤٥.

الدكتور محمد محمد حسين[1] من أفضل من أرَّخ لهذه المرحلة، حيث يقول عن خريجي المدارس الأجنبية: "كان قوام الدعوة إلى الأخذ بأساليب الحضارة الغربية عدد من أصحاب الثقافة الأوروبية بعضهم من الشاميين المسيحيين الذي استقروا في مصر، وبعضهم من المصريين الذين تلقوا دراستهم في أوروبا أو في المدارس الأوروبية ومدارس الإرساليات ـ الغربية ـ الدينية التي كان عددها في ازدياد مطرد"[2]، وقال أيضاً :" أما المصريون من الداعين إلى الأخذ بأساليب الحضارة الغربية ؛ فقد كانوا من الذين فتنتهم الحضارة الغربية المزدهرة، حين عاشوا في البلاد الأوروبية أو نشأوا في مدارسها المنبثَّة في أنحاء الشرق، واستمدوا مُثُلهم العليا في حياتهم من ثقافتهم التي لاتمت إلى الحضارة الإسلامية أو العربية بسبب قريب أو بعيد"[3].

وكانت مناهج هذه المدارس تختلف اختلافاً تاماً عن مناهج التعليم الوطني، بل إنها تخرِّج طلاباً منزوعي الهوية الإسلامية والعربية[4]، وصار كثير من خريجي هذه المدارس أوربيّ الثقافة والولاء. وفي مرحلة الاستعمار كان هؤلاء الطلاب

---

(١) محمد محمد حسين (١٩١٢-١٩٨٢م) أديب إسلامي مصري حصل على الدكتوراه من جامعة القاهرة، ودرَّس في عدة جامعات مصرية وعربية، يعتبر من أهم من أرخ لبدايات دخول الأفكار المعاصرة إلى البلاد الإسلامية، ودوَّن كثيراً من النقاشات والجدل الذي رافق ذلك.

(٢) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، محمد محمد حسين١/ ٢٥٦.

(٣) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، محمد محمد حسين ١/ ٢٥٩.

(٤) كتب كثير من العلماء في خطر هذه المدارس في وقتها، وقد أرخ الشيخ بكر أبو زيد للكتب التي كانت تحذِّر من المدارس الأجنبية بداية من ١٣٥٠هـ إلى تاريخ صدور كتابه، وعدد جملة منها. انظر كتاب: المدارس العالمية الأجنبية الاستعمارية تاريخها ومواقعها، بكر بن عبد الله أبو زيد ص١٢.

المثقفين بالثقافة الأوربية هم الذين تولوا زمام الثقافة سواء باعتلائهم المناصب الحكومية أو بإدارتهم دفَّة الثقافة والفكر عبر القنوات الإعلامية وقتها كالصحف والمجلات والمطابع.

كثير من خريجي المدارس الأجنبية منزوعي الهوية الوطنية والإسلامية، أوروبيّ الثقافة والولاء.

ثانياً: البعاث العلمية والترجمة

بعد رحيل نابليون عن مصر عام ١٨٠١م واعتلاء محمد علي باشا سدَّة الحكم في مصر؛ أراد -هذا الأخير- أن يبني مصر دولة حديثة عصرية، وكان أقرب النماذج الحديثة هي المستعمِر الذي خرج للتو من مصر، لذلك أرسل البعثات العلمية إلى فرنسا(١)، وكان هدف هذه البعثات هي نقل الحضارة بشتى فنونها إلى مصر، وبناء مصر دولة حديثة، لذلك لم تقتصر البعثات العلمية على جانب دون جانب، ولكنها شملت حقولاً عديدة من العلوم والمعارف كالطب والصيدلة والزراعة وعلوم الحرب والصناعات العسكرية، والفنون والآداب وغيرها. وكانت تلك بدايات البعثات العلمية، ولم تكن تلك البعثات تتم بشكل متقن كعادة البدايات، ولكنها مهَّدت الطريق للبعاث اللاحقة التي كانت أكثر دقة في تخصُّصاتها، واستمرت هذه البعثات العلمية قرابة مائة وخمسين عاماً كسياسية من سياسات الحكومات المتعاقبة على مصر من أجل تحديث الدولة المصرية، وكان من ثمار هذه البعثات إنشاء مدرسة الألسن عام ١٨٣٦م وعُهِد للشيخ رفاعة

(١) انظر بيان بالمبتعثين في عهد محمد علي وأبنائه سعيد وعباس باشا : البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهد عباس الأول وسعيد، للأمير عمر طوسون ص٥٨٩.

طهطاوي ـ وهو من أوائل العائدين من فرنسا ـ لإدارتها، وكانت تهدف إلى تخريج مترجمين لخدمة المصالح الحكومية ونقل العلوم الغربية إلى اللغة العربية[1].

وهذه البعثات العلمية تعدُّ ضرورة من ضرورات العصر لنقل التقنية والعلم وشتى المعارف وتطوير الأنظمة والتعليم وغيرها، ولكن هذه البعثات مع فيها من نقاط القوة التي استفادت منها الدولة النامية إلا أنها لم تستطع أن تتخلص من امتداد هذه العلوم والمعارف المنقولة إلى أن تشكِّل تهديداً للثقافة المحلية والتشريعات المنطلقة من الدين، وتؤثر بطريقة أو بأخرى في كثير من المفاهيم الشرعية، حيث أسهمت هذه البعثات العلمية في نقل العديد من الأفكار الغربية وترجمت الكثير من الأعمال إلى اللغة العربية، وعرَّفت بالحضارة وبالمجتمع الغربي، وعاد الكثير من هؤلاء الطلاب وأمسكوا بزمام كثير من المناصب القيادية وكراسي التعليم في الجامعات، وراحوا يؤسِّسون لمناهج في التفكير مبنية على المناهج الغربية، وقد ذكر الكثير من الباحثين الذين درسوا الإنتاج العلمي في تلك المرحلة تأثُّر هذا الكم الضخم من إنتاج هؤلاء الطلاب الذين عادوا من أوروبا بالثقافة الغربية، فقد ذكر الناقد السعودي سعد البازعي عن طه حسين قوله: "لقد بنى طه حسين مشروعه النقدي على المثاقفة مع أوروبا، سواء من خلال دراسته في الجامعة

أسهمت هذه البعثات العلمية في نقل العديد من الأفكار الغربية، وعرَّفت بالحضارة وبالمجتمع الغربي، وراح جملة من العائدين من أوروبا يؤسِّسون لمناهج في التفكير مبنية على المناهج الغربية

(١) انظر معلومات عن مدرسة الألسن هذه في كتاب: حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر، جاك تاجر ص٣٤. وانظر أيضاً : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، جمال الدين الشيَّال ص٣٩، ٢٠٥.

المصرية التي التقى فيها بجملة من المستشرقين، أو في فرنسا حيث تابع دراسته وأفاد في مراحل مختلفة"[1]، حيث كان الدافع لهؤلاء هو الإعجاب بالثقافة الغربية، ومحاولة إيجاد موطن لها في البلاد الإسلامية من أجل تحقيق التقدم والحضارة كما يظنون، دون أي اعتبار للخصوصيات الثقافية، ودون أي مراعاة للفوارق الدينية.

ثالثاً: الاستعمار

يعتبر الاستعمار كما وصفته الموسوعة السياسية بأنه: "نهلب وسلب منظَّم لثروات البلاد المستعمرة، فضلاً عن تحطيم كرامة شعوب هذه البلاد وتدمير تراثها الحضاري والثقافي، وفرض الثقافة الغربية الاستعمارية على أنها الثقافة الوحيدة القادرة على نقل البلاد المتخلفة إلى حضارة العصر"[2] فبعد ضعف الدولة العثمانية بدأت أطماع الدول الأوروبية في الاستيلاء على أراضيها لنهب ثرواتها والاستيلاء على خيراتها، حيث وقعت معظم البلدان العربية والإسلامية تحت الاستعمار، حيث كانت حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨م، وبعدها استعمار الجزائر على أيدي الفرنسيين عام ١٨٣٠م، وتونس عام ١٨٨١م، وبعدها استعمار مصر للمرة الثانية على أيدي الإنجليز عام ١٨٨٢م، والمغرب على أيدي الفرنسيين عام ١٩١٢م، والعراق ١٩١٤م على أيدي الإنجليز، وسوريا ولبنان ١٩٢٠م على أيدي الفرنسيين.

---

(١) استقبال الآخر الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي ص٩٨.

(٢) الموسوعة السياسية، تحرير: عبد الوهاب الكيالي ١/ ١٧٢.

وهدف الاستعمار في الأساس هو نهب الثروات واستغلال النفوذ، وهذا لا يتم إلا بعد أن يمهِّد ذلك بالتغيير الثقافي الذي من خلاله يرى أبناء البلد المحتل أن الغزاة ليسوا محتلين بقدر ما هم منقذون لهذه الشعوب وآخذون بيدها إلى الحضارة، وهذا الذي وقع بالفعل. ونحن لا يهمنا الوجه العسكري للاستعمار بقدر ما يهمنا الوجه الثقافي للاستعمار الذي من خلاله تسرَّبت الأفكار الغربية المعاصرة إلى البلاد الإسلامية، وطمست كثيراً من المفاهيم والتصورات الإسلامية.

فإن لحظة الاستعمار التي تعرَّفت فيها الشعوب العربية والإسلامية على الغرب والتي تُسمى بصدمة الحداثة، اكتشف فيها العرب مدة الهوة السحيقة في التقدم والحضارة التي تفصلهم عن الغرب، حيث إن الاستعمار لم يكن حملة عسكرية فحسب؛ بل هو حملة ثقافية أيضاً، فإضافة إلى الأسلحة المتقدمة التي استخدمها المستعمر لاحتلال البلاد ؛ كان هناك عدد من الأسلحة الثقافية المتمثلة بجموعة من العلماء والمثقفين والخبراء من أجل نشر لغة المستعمر وثقافته، حتى أدركت الشعوب المحتلَّة مقدار الفاصل العلمي والثقافي بين العرب والغرب، وعندئذ نشأت عُقدة التخلُّف عند العرب والمسلمين وقتها، وبدأ التفكير الجاد في الخروج من نفق التخلف والسعي لتحقيق النهضة والحضارة على غير منهاج النبوة.

إضافة إلى ما سبق؛ فإن المستعمر دعم الموالين له من أبناء الطوائف غير المسلمة والتي أعدها مسبقاً عن طريق المدارس الأجنبية في التبشير بالأفكار

الغربية، وقد وصف عالم السياسية الأمريكي تيموثي ميتشل[1] سياسية بريطانيا الثقافية في مصر أثناء حقبة الاستعمار بقوله: "وكان البريطانيون أنفسهم نشطاء في تشجيع وتمويل انتشار الأفكار الاستشراقية في مصر، وقد عملوا خصوصاً مع كتَّاب من الطوائف المسيحية بلبنان تعلموا على أيدي المبشرين الأمريكيين في بيروت.. وقد دعم البريطانيون سرَّاً صحافة يومية وشهرية في مصر يحررها أولئك الكتاب، كما نظَّموا إنتاج الكتب المدرسية للمدارس الحكومية الجديدة، والنتيجة هي التغلغل المتصل للموضوعات الاستشراقية في كتابات الشرق الأوسط"[2].

ولذلك كانت مرحلة الاستعمار هي المرحلة الذهبية التي انتشرت فيها الأفكار المعاصرة ذات المرجعية الغربية، حيث كانت تركِّز على أهم المفاصل التي كانت تتميز بها الثقافة الغربية عن الإسلام كالموقف من الدين مثلاً أو قضايا المرأة وغيرها، وكانت تلك الأفكار تروَّج عبر الصحف والمجلات والكتب المطبوعة التي تلقى الدعم من حكومة المستعمر، ويؤرخ الدكتور محمد حسين عن مرحلة الاستعمار هذه بقوله : "وتجلى أثر الحضارة الغربية والتفكير

> تعتبر مرحلة الاستعمار هي المرحلة الذهبية التي انتشرت فيها الأفكار المعاصرة ذات المرجعية الغربية، وكانت تلك الأفكار تروَّج عبر الصحف والمجلات والكتب المطبوعة التي تلقى الدعم من حكومة المستعمر.

---

(١) تيموثي ميتشل عالم سياسي أمريكي ولد عام ١٩٥٥م، حصل على الدكتوراه من جامعة برنستون عام ١٩٨٤م، وهو أستاذ دراسات الشرق الأوسط في جامعة كلومبيا، وأستاذ سابق للعلوم السياسية في جامعة نيويورك .

(٢) انظر استعمار مصر، تيموثي ميتشل ص٢٧٢.

الأوروبي في دعوات كثيرة برزت من بينها ثلاث دعوات شغلت الرأي العام في مستهل هذا القرن، أما الدعوة الأولى : فقد كانت تطالب بكفالة الحرية الشخصية، وبالحياة النيابيَّة كما عرفتها الأمم الغربية الحديثة. وأما الدعوة الثانية: فقد كانت تطالب بتحرير المفكرين من سلطة رجال الدين، وذلك بفصل السلطة المدنيَّة عن السلطة الدينية على النمط الذي قامت عليه النهضة الأوروبية الحديثة بعد التخلص من نفوذ الكنيسة، وتطلب من رجال الدين أن لا يقحموا الدين في شؤون الحياة، لأنهم يرون أن الدين لا ينبغي أن يتجاوز دائرة نفوذه تنظيم صلات المخلوق بالخالق، ولأن تنظيم صِلات الناس بعضهم ببعض ينبغي أن يترك للسَّاسة وللمتخصِّصين في شتى فروع المعرفة. وأما الدعوة الثالثة: فقد كانت تنادي بتحرير المرأة .حسب تعبيرهم ـ وتزعم أن الحجاب قد حال بينها وبين أن تكون عضواً نافعاً في الحياة، ذا أثر في المجتمع على النحو الذي بلغته المرأة الأوروبية"[1].

ونظراً لما كانت عليه الأمة الإسلامية وقتها ودخولها مرحلة الانحطاط الحضاري، ولغياب معالم النبوة والبعد عن الينابيع الصافية للإسلام، ظنَّ الناس وقتها أن أسرع طريق للنهضة والحضارة ـ كما هو نموذج حاضر من التقدم والعلم والثقافة ـ هو سلوك طريق الغرب والاقتفاء بآثاره وتبني أفكاره التي أوصلته إلى هذه المرحلة من التقدم والحضارة، وكان أقرب نموذج حاضر ماثل للحضارة هو نموذج المستعمر الذي دخل البلاد فاتحاً ثقافياً أكثر من كونه مُحتلاً عسكرياً في نظر النُخب المثقَّفة وقتها، ولذلك راحت هذه النخب تبحث عن الخروج من مأزق التخلف واللحاق بركب الحضارة، حيث رأت كثير من النخب

(١) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، محمد محمد حسين ١/ ٢٦٤.

المثقفة أن أقرب طريق للحضارة والتقدم هو السير في ركب الأوروبيين والاقتفاء بآثارهم، وقد رسم الأديب طه حسين هذا الطريق بأوضح عبارة بقوله: "سبيل النهضة واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عِوج ولا التواء، وهي : أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب"[1].

وما ذكره طه حسين هو نموذج لكثير من الأفكار الرائجة في مرحلة الاستعمار والتي ترى أن سبيل النهضة هو تبنِّي الأفكار الغربية والدفاع عنها، وتمثُّلها في الواقع، وكان الاستعمار داعماً قوياً لهذه الاتجاهات الفكرية حتى أوصلها إلى مرحلة المناهج الدراسية والقوانين التشريعية التي تحكم البلاد.

(١) مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين ص٣٩

نص استرشادي

شرط النهضة

يقول بعض الناس ما لنا وللرجوع إلى القرآن في ابتعاث همم المسلمين إلى التعليم، فإن النهضة لا ينبغي أن تكون دينية بل وطنية قومية كما هي نهضة أوروبا، ونجيبهم أن المقصود هو النهضة سواء كانت وطنية أم دينية، على شرط أن تتوطن في النفوس على الحَب في حلبة العلم، ولكننا نخشى إن جردناها من دعوة القرآن أن تفضي بنا إلى الإلحاد والإباحية وعبادة الأبدان واتباع الشهوات، مما ضرره يفوِّت نفعه، فلابد لنا من تربية علمية سائرةً جنباً إلى جنب مع تربية دينية، وهل يظن الناس عندنا في الشرق أن نهضة من نهضات أوروبا جرت دون تربية دينية، وهل جرت نهضة اليابان دون نهضة دينية ؟

إنهم عندما يقولون في أوروبا: (نهضة وطنية) أو (نهضة قومية) أو جامعة وطنية أو قومية، لا يكون مرادهم بالوطن التراب والماء والشجر والحجر، ولا بالقوم السلالة التي تنحدر كلها من دم واحد، وإنما الوطن والقوم عندهم لفظتان تدلان على وطن وأمة بما فيهما من جغرافيا وتاريخ وثقافة وحرث وعقيدة ودين وخلق وعادة مجموعاً ذلك معاً، وهذا الذي يناضلون عنه ويستبسلون كل هذا الاستبسال من أجله.

شكيب أرسلان

لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ص١٣٨

العلمانية

قبل الدخول في دراسة العلمانية، لابد من أخذ تصور عام عن مضمون العلمانية قبل الدخول في تعريفها أو مظاهرها وما يتعلق بذلك من تفاصيل دقيقة، حيث إن هذا التصور الكلي يساعد في فهم العلمانية بشكل منهجي وعلمي دقيق.

إن العلمانية ليست مذهباً ممكن أن نؤرخ لمؤسسيه أو أبرز شخصياته وأفكاره، أو تحديد بدايته بتاريخ حاسم ودقيق، حيث إن العلمانية هي رؤية عاملة شاملة للكون والإنسان والحياة، وهذه الرؤية تشكَّلت عبر عدد من الفلسفات الغربية حتى وصلت إلى ما نحن نشاهده اليوم. فإذا كان للإسلام رؤية للكون والإنسان والحياة سواء كانت هذه الرؤية على مستوى النظم والتشريعات، أو على مستوى التصورات والاعتقادات، أو على مستوى القيم والأخلاق ؛ فإن العلمانية كذلك لها رؤيتها الخاصة في النظم والتشريعات، والتصورات والاعتقادات، والقيم والأخلاق. لذلك فالعلمانية أعادت صياغة العالم الغربي وفق تصوراتها الكلية، مثلما أعاد الإسلام صياغة العرب في الجاهلية وفق تصوراته.

> **إن العلمانية ليست مذهباً، ولكنها رؤية عامة شاملة للكون والإنسان والحياة، في التصورات والاعتقادات، والنظم والتشريعات، والقيم والأخلاق. وهذه الرؤية تشكَّلت خلال مائتين سنة تقريباً عبر عدد من الفلسفات الغربية حتى وصلت إلى ما نشاهده اليوم.**

ومن المهم التأكيد عليه في موضوع المنهجية في التعاطي مع العلمانية؛ أن العلمانية لم تخرج للوجود دفعة واحدة وفي لحظة زمنية محددة، ولكن العلمانية استمر تشكُّلها إلى ما يقارب مائتي سنة، وتضافرت عدة فلسفات غربية على تشكيلها حتى وصلت إلى ما نشاهده اليوم،

على اختلاف في تفاصيلها الدقيقة، فالعلمانية التي نشاهدها اليوم ماثلة في العالم الغربي وما نشاهده أيضاً لبعض تطبيقاتها في العالم العربي والإسلامي ؛ هي عبارة عن عدَّة فلسفات متعددة وخليط من النظريات الفلسفية، تضافرت فيما بينها لتشكيل هذا الرؤية الخاصة عن الكون والحياة والإنسان والنظم والتصورات والقيم.

ولذلك ففي العلمانية لن يتم الحديث عن مؤسِّس للعلمانية أو شخصيات مؤسِّسة لها، أو مدة زمنية انبثقت فيها العلمانية، أو مواطن النفوذ والانتشار للعلمانية، فهي أكبر من ذلك بكثير، وإنما يصح أن نطلق على العلمانية أنها نظرية معرفيَّة كلية تقابل النظرية الكلية للمعرفة الإسلامية.

وسيكون الحديث عن العلمانية من خلال خمسة محاور أساسية وتحت كل محور قضايا تفصيلية، والمحاور الخمسة هي كالتالي:

المحور الأول: مفهوم العلمانية وظروف نشأتها وعلاقتها بالدين والعلم

المحور الثاني: مظاهر العلمانية

المحور الثالث: العلمانية بين النظرية والتطبيق

المحور الرابع: العلمانية في العالم العربي والإسلامي وتطبيقاتها

المحور الخامس: موقف الإسلام من العلمانية

وتفصيل هذه المحاور كالتالي:

المحور الأول: مفهوم العلمانية وظروف نشأتها وعلاقتها بالدين والعلم

١-الظروف التي نشأت فيها العلمانية :

درجت الكتابات الإسلامية المعاصرة على ذكر الظروف التي أدت إلى ظهور العلمانية في الغرب، وهذه مقدمة ضرورية ومهمة لمعرفة كيف تشكَّلت العلمانية، حيث جرت العادة أن تعكس الظروف التي نشأ بها المذهب ـ كردّة فعل ـ لتكون هي جوهر المذهب نفسه، وهذا الذي حصل في العلمانية كرؤية عامة شاملة كما سبق بيانه.

وعندما نعود إلى الظروف التي نشأت فيها العلمانية ؛ فإن العلمانية تعتبر أساساً لكل الاتجاهات الفكرية الغربية، بل هي الجذع الرئيس الذي تفرعت عنه كل الاتجاهات والأفكار المعاصرة على اختلاف في تنوعها، والظروف التي نشأت فيها العلمانية هي نفس الظروف التي نشأت فيها الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ونحن قدمنا ذكرها في أول الكتاب؛ لأنها مقدمة ضرورية لكل الاتجاهات والأفكار المعاصرة، ولا يختلف بذلك اتجاه فكري عن اتجاه فكري آخر، حيث إن هذه الظروف على تنوعها انعكست على أغلب الأفكار المعاصرة، وصارت جوهراً فكرياً لهذه الاتجاهات الفكرية وبُنية أساسية لها، بما في ذلك العلمانية، وعند دراسة العلمانية بشكل أكثر تفصيلاً كما سيأتي ـ بإذن الله ـ تتضح الصورة أكثر، حيث يتبين أن الظروف التي نشأت فيها الأفكار والاتجاهات المعاصرة في الغرب ارتدَّت لتكون أساساً من أساسات العلمانية الصلبة.

تعتبر العلمانية هي الجذع الرئيس الذي تفرعت عنه كل الاتجاهات والأفكار المعاصرة على اختلاف في تنوعها ، والظروف التي نشأت فيها العلمانية هي نفس الظروف التي نشأت فيها الاتجاهات الفكرية المعاصرة.

٢-العلاقة بين العلمانية والعلم

هل العلمانية نشأت بصفتها داعمةً للعلم أو أن هناك اعتباراً آخر؟ إن التشابه في بناء الكلمة بين (العلمانية) و (العلم) قد يوجد هذا اللبس في الاشتقاق، ولكن عند التحقيق، فإن العلمانية لا تعني الدعوة إلى العلم بقدر ما تعني الدعوة إلى اللادينية، أي إقامة الحياة ليس انطلاقاً من الدين، وإنما انطلاقاً من الدنيا، ولذلك ترجمت العلمانية (Secularism) في بعض الترجمات بـ(العَالمانية) أو (الدنيوية) أو (اللادينية) أي إقامة الحياة ليس على الدين؛ وإنما على الدنيا، فمصطلح العلم بالإنجليزي (Science) والمذهب العلمي يطلق عليه (Scientism) والنسبة إلى العلم (Scientific) فدل ذلك على أنه لا علاقة لمصطلح العلمانية بالعلم[1].

٣- العلاقة بين العلمانية والدين

هل العلمانية متعارضة مع الدين أو بينهما اتفاق واشتراك؟ إن هذا السؤال محوري جداً، وتم إفراد هذه الفكرة بفقرة مستقلة لأهميتها وجوهريتها في دراسة العلمانية، حيث إن العلمانية تتعارض كلياً مع الدين، وليس بين العلمانية والدين اتفاق أو اشتراك، ولكن بينهما اختلاف وتباعد، حيث تنطلق العلمانية في رؤيتها للكون والإنسان والحياة، والنُّظم والتشريعات، والرؤى والتصورات، والقيم والأخلاق، كل ذلك من خلال الإنسان والواقع والتجربة فقط، ولا يشارك الدين في تشكيل هذه الرؤية إطلاقاً. هذا مجمل البناء المعرفي الكلي للعلمانية، أما

تتعارض العلمانية كلياً مع الدين، وليس بين العلمانية والدين اتفاق أو اشتراك، ولكن بينهما تباعد واختلاف.

(١) للتوسع أكثر، راجع العلمانيون والقرآن، أحمد إدريس الطعان ص١٦٩

الدين فينطلق في تكوين التصورات والاعتقادات، والنُّظم والتشريعات، والقيم والأخلاق من الوحي، ولابد أن يكون الدين مهيمناً على ذلك كله، وهذا هو الفرق الجوهري بين العلمانية والدين.

٤- مفهوم العلمانية:

ما سبق من فكِّ الاشتباك بين العلمانية وبين بعض المتعلقات الأخرى وبيان ما بينهما من علاقة افتراق أو اتفاق ؛ فإن هذا سيساعد أكثر في بيان مفهوم العلمانية، وبما أن العلمانية تعتبر رؤية سياقية عامة كبيرة وتمتد على رقعة كبيرة من التصورات والنظم والقيم؛ فإنه قد تعدد التعبير عن مفهومها نظراً لاتساعها، وكل هذه المفاهيم تؤدي إلى غرض واحد، ومن هذه المفاهيم:

- جاء في قاموس اكسفورد : "العلمانية : الدنيوية نسبة إلى أمور الحياة الدنيا على نقيض الأمور الدينية"(١).

- وذكر المفكر المصري عبد الوهاب المسيري عدة مفاهيم للعلمانية منها : "أنها الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدِّي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض"(٢).

- وذكر المسيري أيضاً : "هي العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرة"(٣).

---

(١) قاموس اكسفورد ص١١١٧.

(٢) العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، عبد الوهاب المسيري ١/ ٥٤.

(٣) العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، عبد الوهاب المسيري ١/ ٥٧.

○ وجاء في موسوعة علم الاجتماع عن العلمانية : "هي العملية التي تفقد بمقتضاها المعتقدات والممارسات الدينية مغزاها وأهميتها الاجتماعية"[١].

○ وجاء في الموسوعة السياسية عن العلمانية : "مفهوم سياسي اجتماعي نشأ إبَّان عصور التنوير والنهضة في أوروبا، عارض ظاهرة سيطرة الكنيسة على الدولة وهيمنتها على المجتمع وتنظيمها على أساس الانتماءات الدينية والطائفية، ورأى أن من شأن الدين أن يُعنى بتنظيم العلاقات بين البشر وربهم، ونادى بفصل الدين عن الدولة، وبتنظيم العلاقات الاجتماعية على أسس إنسانية تقوم على معاملة الفرد على أنه مواطن ذو حقوق وواجبات، وبالتالي إخضاع المؤسسات والحياة السياسية لإرادة البشر، وممارستهم لحقوقهم وفق ما يرون وما يحقق مصالحهم وسعادتهم الإنسانية"[٢].

من خلال ما سبق فإنه يمكن تلخيص ركائز العلمانية التي احتوت عليها هذه المفاهيم وهي كالتالي:

- تؤسس العلمانية لرؤية شاملة لا تنطلق من الدين بل من الدنيا.
- الرؤية العلمانية هذه لا تختص بجانب دون جانب، بل هي عامة في كل المجالات.
- تمتد الرؤية العلمانية لتشمل (الاعتقادات والتصورات، والنُّظم والتشريعات، والأخلاق والقيم)

---

(١) موسوعة علم الاجتماع، جوردن مارشال ١/ ٣٨٥.

(٢) الموسوعة السياسية، تحرير: عبد الوهاب الكيالي ٤/ ١٧٩.

- لا صحة لتعريف العلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة، لأن العلمانية تفصل الدين عن كل مسارات الحياة وليس عن السياسية فقط.
- التركيز على الحياة المادية دون الالتفات للحياة الآخرة.

المحور الثاني: مظاهر العلمانية

العلمانية كما سبق أن بيَّنا مفهومها، وأنها رؤية تؤسِّس لمعرفة شاملة لا تنطلق من الدين وإنما تنطلق من الدنيا، وهذه الرؤية لا تختص بجانب دون جانب بل تمتد لتشمل الاعتقادات والتصورات، والنُّظم والتشريعات، والأخلاق والقيم، كما تركز على الحياة المادية دون الالتفات للحياة الآخرة، والعلمانية بهذا المفهوم انعكست على الحياة العامة، وصارت تطبع مظاهر الحياة بالصبغة العلمانية، وإن كان يختلف تركيز درجة العلمنة من مكان لآخر ومن نظام لآخر، وسنقتصر هنا باختصار على مظاهر العلمانية في ثلاثة مسارات رئيسية وهي: الاعتقادات والتصورات، والنُّظم والتشريعات، والأخلاق والقيم، وتفصيلها كالتالي:

المسار الأول: الاعتقادات والتصورات

لا تؤمن العلمانية إلا بالشيء المادي المحسوس، ولذلك فجميع المعارف لابد أن تصدر من الشيء المادي المحسوس، وكل مصدر ليس بمادي أو محسوس كالدين مثلاً لا اعتبار له في العلمانية، ولذلك فكل ما جاء به الدين من أخبار عن المغيبات السابقة أو المستقبلية ليست محل اهتمام في العلمانية، وينتج عن ذلك أنه ليس في العلمانية تطلُّع للعمل من أجل الآخرة، ولذلك فهي تقلل من أهمية الوعظ الديني وتجعل عمارة الأرض مقدمة على عمارة الآخرة، وليس في العلمانية كذلك إيمان بالسنن الإلهية لأنها غير داخلة في الأمر الطبيعي والمحسوس الذي

يمكن تفسيره، لذلك فالعلمانية لا تؤمن بالمعجزات النبوية أو إرجاع العقوبات إلى المعاصي مثلاً لأن هذا غير مادي أو محسوس، وإنما تُرجع كل ذلك إلى الأمور الطبيعية المادية.

المسار الثاني: النظم والتشريعات

لا تقبل العلمانية أي تشريع صادر من الدين، وإنما تقبل التشريع الصادر من المجالس البرلمانية والدساتير الوضعية الصادرة عن تشريع الإنسان لنفسه، ولا تقبل التشريع الصادر من الله للإنسان.

بما أن العلمانية نظام معرفي قائم على المادي والمحسوس، فإنها لن تعتمد في نظام التشريع إلا ما كان صادراً من الشيء المادي والمحسوس، لذلك فلا تقبل العلمانية أي تشريع صادر من الدين، وإنما تقبل التشريع الصادر من المجالس البرلمانية والدساتير الوضعية الصادرة عن تشريع الإنسان لنفسه، ولا تقبل التشريع الصادر من الله للإنسان، فمثلاً في قضايا الأسرة أو ما يُسمى بقضايا الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والميراث وغيرها مما هو متعلق بنظام الأسرة لا بد أن يكون تشريعاً وضعياً، ولا تقبل العلمانية أي تشريع منطلقاً من الدين، وهذا سرُّ هجوم العلمانية على تحكيم الشريعة الإسلامية، وينسحب موضوع التشريع هذا على عموم قضايا النُّظم والقوانين، فالأنظمة الاقتصادية على سبيل المثال لا بد أن تقوم ـ في الأنظمة العلمانية ـ على التشريع الوضعي، ولا يراعي فيها أي جوانب دينيَّة، ويقال مثل ذلك في قضايا السياسة والعلاقات الدولية وغيرها.

المسار الثالث: الأخلاق والقيم

إذا كانت العلمانية قائمة على المادي والمحسوس؛ فإن الأمور الدينية أو الغيبية كالأجر في الآخرة أو الثواب في الدنيا لن تكون مُحدِّداً أو مرجعاً للأخلاق والقيم،

وإنما المحدد هو النفع في هذه الحياة فقط، ومدى تحقيق هذه القيم غرضها المحسوس الحاضر في الواقع، لذلك فليس هناك أخلاق أو قيم ثابتة، فكل ذلك متغير حسب الواقع، كما أنه ليس هناك قيود على الأخلاق، وإنما مردُّ ذلك إلى الإنسان ورغباته، فمثلاً العلاقات المحرمة بين الجنسين أو المثليَّة الجنسية أو التبرج وغيرها لا يحدِّدها الدين، وإنما يحددها القانون الوضعي، ويقال مثل ذلك في الإعلام والفن والرياضة، فليس هناك ضابط أخلاقي لما يصحُّ أن يعرض على الشاشات وما لا يصح، وإنما مرد ذلك إلى مدى تحقيقيه للمتعة الآنيَّة وهكذا.

نص استرشادي

العلمانية دين ذاتي

إن التمييز بين العلمانية باعتبارها مجرد آليَّة إدارة عملية للشؤون العامة، والدين باعتباره تصوراً في الألوهية واليوم الآخر ومجموعة طقوس شعائرية تؤدى في أماكن مخصوصة وأزمنة مخصوصة، هو نتاج قراءة شكلية ظاهريّة لُمسمَّيين عميقين ومركبين.

وتعتبر العلمانية في جوهرها العقدي الحاضر في جميع أشكالها ديناً بالمعنى الإسلامي الشرعي، وفي التعريف المعجمي، ومن زاوية نظر العديد من أنصارها وخصومها، وأخيراً من الناحية القانونية.

فالدين في الاصطلاح القرآني يتسع ليكون معناه منهج الحياة الذي يخضع له المرء أو الجماعة خضوعاً ناتجاً عن رؤية كونية شاملة، وعند النظر إلى العلمانية نرى أنه من الممكن رؤيتها من جوانب مختلفة باعتبارها تصورات واسعة ذات سلطان شمولي على الفرد والجماعة فهي ـ كما تقول سلافيكا جكليش . من الممكن أن تعطي نظرة كونية أو أيديولوجيا أو نظرة سياسية أو شكلاً سياسياً للحكم أو نوعاً من الفلسفة الأخلاقية أو اعتقاداً أن المنهج العلمي يكفي لفهم العالم الذي نعيش فيه، وما الدين إن لم يكن كل هذا أو حتى بعضه.

ومن أظهر معالم الدين بالمعنى السابق ؛ القانون الذي يترتب عليه معايش الناس انطلاقاً من نظرة كونية في الحقيقة أو المنفعة، ولذلك قال القاسمي في تفسيره لقوله تعالى في قصة يوسف ﴿ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ﴾[يوسف:٧٦] وفيه إعلام بأن يوسف ما كان يتجاوز قانون الملك، وإلا لاستبد بما شاء، وهذا من وفور فطنته، وكمال حكمته، ويُستدل على جواز تسمية قوانين ملل الكفر ديناً لها والآيات في هذا كثيرة.

د.سامي عامري

العالمانية طاعون العصر ص٢٣٢

المحور الثالث: العلمانية بين النظرية والتطبيق

ما سبق في مفهوم العلمانية ومظاهرها إنما يصف العلمانية من ناحية كونها نظرية عامة شاملة تُشكِّل رؤية معرفية عامة في التصورات والنظم والقيم، في الكون والإنسان والحياة، وهذه النظرية العامة مثلها مثل كل النظريات عندما تلامس الواقع فلابد أن تختلف قليلاً عن بنائها النظري، فقد تتطابق العلمانية بصفتها نظرية مع الواقع تقريباً كما هو الحال في أوروبا الغربية وأمريكا، وقد تحتفظ بعموم النظرية وتختلف في التطبيق قليلاً كبعض الدول الإسلامية التي حسمت موضوعها مع العلمانية كتركيا على سبيل المثال، وقد تأخذ بشيء من النظرية العلمانية في جوانب من الحياة دون بعض الجوانب الأخرى، وهكذا. بل حتى الدول الأوروبية العلمانية تختلف في تطبيقاتها للعلمانية، فكل دولة لها تطبيقاتها الخاصة في العلمانية تشترك في العموم وتختلف في بعض التفصيلات الدقيقة وخصوصاً في موقفها من الدين، فمثلاً تختلف علمانية فرنسا في موقفها من الدين الذي يوصف بأنه أكثر تشدداً بحيث تحرم العلمانية ما سمَّته بالرموز الدينية، كالحجاب مثلاً، حيث صدر قانون في مارس عام ٢٠٠٤م يتعلق بحظر ارتداء الرموز الدينية بما فيها الحجاب داخل المدارس والمعاهد الحكومية الفرنسية، كما صدر قانون أيضاً في أكتوبر عام ٢٠١٠م يتعلق بحظر تغطية الوجه(النقاب) في الأماكن العامة، أما في بريطانيا وأمريكا على سبيل المثال فالأمور أكثر تسامحاً فيما يتعلق بالدين، ولم يتم حظر ما يُسمى بالرموز الدينية، مع أنها كلها دول علمانية. وفي دولة علمانية كإسرائيل على سبيل المثال يُسمح للأحزاب الدينية بالمشاركة في الحكومة، وهذا غير موجود في كثير من الدولة التي

تتبنى العلمانية في أنظمة الحكم[1]، وهذا يقال أيضاً في الدول الإسلامية التي حسمت أمرها في موضوع العلمانية كتركيا على سبيل المثال، حيث تختلف العلمانية التركية إبَّان تأسيس الجمهورية التركية على يد كمال أتاتورك[2] عام ١٩٣٢م عن العلمانية التركية الآن، وكل هذا يختلف أيضاً عن العلمانية في تونس في مرحلة ما قبل الثورة أو غيرها من الدول التي اختارت العلمانية نظاماً دستورياً لها.

وإذا كانت العلمانية تختلف كنظرية في تطبيقاتها في الدول التي حسمت أمرها في موضوع العلمانية كغالبية دول العالم الغربي، فإنها كذلك في الدول الواقعة في المنطقة الحرجة بين الإسلام والعلمانية، وهي الدول التي لا يصدق أنها تنطلق من المنظومة الإسلامية في كل شيء، كما أنها لا تتبنى العلمانية كمنظومة كلية في التصورات والنظم والقيم كما هي عليه العلمانية في العالم الغربي، ولأجل هذه الحالة الضبابيَّة في العلمانية؛ فإن كثيراً من الباحثين حاول أن يوجد تقسيماً لهذه العلمانيات المختلفة، فبعضهم قسَّمها إلى علمانية صلبة وعلمانية ليِّنة[3]، ومنهم من قسَّمها إلى علمانية حازمة وعلمانية سلبية[4] ومنهم من قسمها إلى علمانية شاملة

---

(١) انظر نماذج من بعض الأنظمة العلمانية واختلافها في بعض دول العالم في كتاب : العلمانية وسياسة الدولة تجاه الدين الولايات المتحدة وفرنسا وتركيا، أحمد كورو ص٣٥.

(٢) مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١-١٩٣٨م) مؤسس تركيا الحديثة، أول رئيس لجمهورية تركيا بعد الحرب العالمية الأولى، ألغى الخلافة الإسلامية، وأعلن علمانية الدولة، وألغي الحروف العربية من اللغة التركية واستبدل بها الحروف اللاتينية، ومنع الكثير من الشعائر الدينية، ولا تزال بقايا أثارة العلمانية إلى اليوم.

(٣) وهو تقسيم عادل ظاهر في كتابه : الأسس الفلسفية للعلمانية.

(٤) كما هو تقسيم أحمد كورو في كتابه : العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين.

وعلمانية جزئية[1]، وغيرها من التقسيمات التي تفيد بعمومها إلى أنه لا يمكن أخذ العلمانية كحالة واحدة أو كواقع واحد لا تختلف في تطبيقاته، وإنما اختلاف النظرية عن التطبيق ظاهر وبشكل واضح، أما نحن هنا فسنعتمد تقسيم عبد الوهاب المسيري في تقسيم العلمانية لأنه أكثر وضوحاً، حيث قسَّم العلمانية إلى علمانية شاملة وعلمانية جزئية وتفصيلها كالتالي:[2]

العلمانية الجزئية: فصل الدين عن الدولة، وربما بعض النشاطات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى، وربما تسكت هذه العلمانية عن بعض جوانب الحياة المختلفة الأخلاقية والغيبية، وقد لا تتعرض لبعض القضايا الإنسانية والدينية بالنفي أو بالإثبات.

العلمانية الشاملة: رؤية شاملة عقلانية للعالم ترى أن الحواس والواقع المادي فقط هو مصدر المعرفة، والمعرفة المادية هي المصدر الوحيد للأخلاق، فهي فصل للمعرفة ولكل القيم الأخلاقية والإنسانية عن الدين.

(١) وهو تقسيم عبد الوهاب المسيري في كتابه : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

(٢) انظر العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري ١/ ٦، العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري بالاشتراك مع عزيز العظمة ص١١٩.

وعلى التقسيم السابق، فإنه إذا كانت العلمانية كنظرية ـ وقد سبق تفصيلها في الحديث عن مفهوم العلمانية ـ فإنها كتطبيق وواقع لا يلزم أن تكون متوافقة مع النظرية بحذافيرها،وهذا يقال في عموم النظريات والمبادئ التي ما إن تلامس الواقع حتى تأخذ شكلاً مختلفاً يقترب من النظرية في أحوال ويبتعد عنها في أحوال أخرى، والعلمانية في البلاد الإسلامية ممكن أن تُصنَّف من العلمانية الجزئية في العموم الأغلب، كما أن العلمانية في العالم الغربي ممكن أن تُصنَّف من العلمانية الشاملة، ولذلك لا بد من أخذ هذا بعين الاعتبار أثناء التعامل مع هذه القضايا والحكم عليها. كما سيأتي بيانه في آخر الحديث عن العلمانية، وذلك أثناء الحديث عن موقف الإسلام من العلمانية.

العلمانية في البلاد الإسلامية ممكن أن تُصنَّف من العلمانية الجزئية في العموم الأغلب، كما أن العلمانية في العالم الغربي ممكن أن تُصنَّف من العلمانية الشاملة، ولذلك لا بد من أخذ هذا بعين الاعتبار أثناء التعامل مع هذه القضايا والحكم عليها.

المحور الرابع: العلمانية في العالم العربي والإسلامي وتطبيقاتها

إذا كان ما سبق عن العلمانية في العالم الغربي، وكيف شكَّلت العلمانية رؤية كاملة عن التصورات والاعتقادات والنظم والتشريعات، والقيم الأخلاقية ؛ حتى انزاح الدين نهائياً أو شبه نهائي عن مشهد الحياة، وصار الدين لا يشكِّل أي رؤية أو استمداداً معرفياً لا من ناحية التصورات ولا من ناحية التشريع ولا من ناحية معايير الأخلاق، حيث أصبح الدين غير مؤثر إطلاقاً في الحياة العامة، وأصبح شأناً فردياً يمارسه الإنسان على انفراد سواء بينه وبين نفسه أو في مكان العبادة، وسبب هذه التنحية الكلية للدين في العالم الغربي هو أن القوة الضاغطة

على الدين كانت قوية جداً، وفي المقابل كان الدين المسيحي وقتها ديناً محرَّفاً ومتهالكاً من ناحية البُنى الاعتقادية الأساسية، إضافة إلى ضيق تصوراته فيما يتعلق بالعالم الطبيعي، وكان هذا الانهزام أمراً متوقعاً بل طبيعياً لدين محرَّف ابتعد عن منهج وهدي الرسل عليهم الصلاة والسلام.

وإذا كان استيعاب ما سبق أمراً مهماً ؛ فإن السؤال المطروح بقوة : كيف انتقلت العلمانية إلى البلاد العربية والإسلامية، وما تطبيقاتها التي حصلت، وما موقفها من الدين الإسلامي بالذات؟.

قبل الحديث عن انتقال العلمانية إلى البلاد الإسلامية لابد من استذكار ما مرَّ علينا سابقاً من الحديث عن القنوات التي انتقلت من خلالها الأفكار والمذاهب المعاصرة إلى البلاد الإسلامية، فإن ذلك يعتبر مقدمة ضرورية لمعرفة كيف تسللت الأفكار الغربية المعاصرة ومن ضمنها العلمانية إلى البلاد الإسلامية، وسبق ذكر بعضاً منها كالمدارس الأجنبية، والبعثات العلمية والترجمة، والاستعمار[1]، كأهم قنوات انتقلت منها الأفكار الغربية المعاصرة إلى البلاد العربية والإسلامية، ولن نعيد الحديث عن هذه القنوات، ولكننا هنا سنتحدث عن العلمانية بشكل خاص، وكيف تسربت العلمانية إلى البلاد الإسلامية، ونزيد على ما ذكرناه هناك بالتركيز على الطريق التي تم بها انتقال العلمانية إلى البلاد الإسلامية، وما القنوات التي تسربت من خلالها، وما تطبيقاتها على الواقع؟ وهذا ما ستتحدث عنه النقاط التالية.

---

(١) سبق الحديث عن ذلك في الوحدة السادسة (انتقال الأفكار المعاصرة إلى البلاد الإسلامية)

١- الطريق إلى العلمانية في البلاد العربية والإسلامية

إن البحث عن أقرب طريق للحضارة ومحاولة الإفاقة من سبات التخلُّف؛ اختلفت فيه الاتجاهات الثقافية وقتها، وكل اتجاه يرى أن طريقه أقرب طريق يوصل إلى التقدم والحضارة بأقل التكاليف، ومن هذه الطرق بدأ التسرُّب للأفكار المعاصرة ذات المنشأ الغربي، وهذا التسرُّب منه ما هو مباشر وصريح، ومنه ما هو غير مباشر لكنه أَلبَس الأفكار المعاصرة ثوباً إسلامياً، وتتجلي هذه الطرق في اتجاهين رئيسيين وهما : الاتجاه الأول: الدعوة إلى العلمانية الصريحة، حيث يرى هذا الاتجاه أن طريق الحضارة يبدأ من الغرب نفسه، وأنه باقتفاء الغرب في أفكاره وثقافته هو أقرب الطرق إلى الحضارة مهما خالف ذلك الإسلام أو تناقض معه. أما الاتجاه الآخر فهو: علمنة الإسلام، حيث يحاول هذا الاتجاه أن ينطلق من الإسلام ولكن من خلال قَولَبَة الإسلام ليتفق مع الحضارة الغربية، وإن كان ذلك على حساب الإسلام، وتفصيل هذين الاتجاهين يتضح أكثر من خلال النقاط التالية.

الاتجاه الأول : الدعوة إلى العلمانية الصريحة

وهذا الاتجاه والمنطلق من الفكر الغربي لم يكن مستوعباً للتصورات العامة للإسلام، وليس له معرفة برؤية الإسلام الكلية والشاملة للكون والحياة والإنسان، حيث لم يكن هؤلاء على معرفة بالعلوم الشرعية ولا بتاريخ الإسلام، وليس لهم إلمام بالحضارة الإسلامية التي استوعبت كثيراً من الشعوب والأعراق التي عاشت في كنفها، وهذا الاتجاه لم ينظر إلى الدين الإسلامي وما يمكن أن يقدمه في سبيل النهوض بالأمة، وغالب هذه الدعوات كانت مبكِّرة بحيث لم

يسبقها تجارب أخرى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فغالب هذه الدعوات للعلمانية الصريحة كانت صادرة من شخصيات فكرية لا تنتمي إلى الإسلام ديناً، وإن كانت تنتمي إلى الإسلام كحضارة ولغة، وغالب من دعا إلى العلمانية الصريحة هم من الأقليات المسيحية في الشام ومصر عبر الصحف والمجلات التي كانت تصدر في بيروت والقاهرة وقتها[1]. ولذلك كان من السهولة في هذا الاتجاه السعي إلى استبعاد الدين الإسلامي الذي كان يحكم تصورات الناس ونظُمهم في ذلك الوقت، وقد جاءت نتائج هذا الاتجاه متصادمة مع أبسط أبجديات الرؤية الإسلامية العامة، وللأسف فإنها أحدثت انحرافاً في التصورات والرؤى العامة على كثير من الأصعدة لاتزال آثارها الخطيرة باقية إلى الآن، وهذا الاتجاه كان سائداً فيما يسمى بعصر النهضة أي بعد سبعين سنة تقريباً من حملة نابليون على مصر.

وفي أثناء تلك المرحلة من مرحلة الانبهار بالحضارة الغربية دعا بعض المثقفين في وقتها إلى العلمانية الصريحة، وأنها أقصر الطرق لتحقيق الحضارة والتقدم مثلما حصلت عليه أوروبا بعد تخليهم عن الدين، ومن أشهر هؤلاء فرح أنطون

---

(١) مثل مجلة (المقتطف) التي أنشأها يعقوب صروف وفارس نمر، وهم من خريجي الكلية البروتستانتية السورية، وكذلك مجلة (الهلال) التي أسسها جرجي زيدان الذي تلقى علومه الأولى من ذات الكلية نفسها . وغيرها من الصحف والمجلات.

وسلامة موسى[1] وغيرهم، فقد وصف ألبرت حوراني[2] اتجاه فرح أنطون في الدعوة إلى العلمانية بقوله : "توخَّي وضع أسس دولة علمانية يشترك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة التامة، ورأى أن أهم أساس يتمثل في فصل المبادئ عن الشرائع عامة كانت أو خاصة، والسلطة الدينية عن السلطة السياسية.. فالدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة، ويجب أن تتوخَّى بقوانينها وسياستها السعادة في هذه الحياة والقوة الوطنية والسلم بين الأمم، ولا يمكنها أن تحقق ذلك إلا إذا كانت السلطة علمانية"[3]. ومثل دعوة فرح أنطون للعلمانية الصريحة فإن سلامة موسى اقتفى أثره من حيث إبعاد الدين عن أن يكون له أي دور في السلطة حيث يقول: "ليس الدين في الحقيقة سوى استقرار الفرد على علاقة ما بينه وبين الكون أصله وغايته وما فيه من ناس وحيوان، فدعامة الدين يجب أن تكون قوة داخلية نابعة من الذهن نؤمن بها إيماننا بالحقائق العلمية المجربة، وليس يجوز أن تكون سلطة خارجية تأمرنا بالإيمان فنؤمن، فإذا لم نؤمن عوقبنا بالجلد أو الحبس أو القتال، ثم يجب أن نذكر أن العقائد التي تأمر

(١) سلامة موسى(١٨٨٧-١٩٥٨م) ولد لأب مسيحي يعمل موظفا بالحكومة، والتحق الابن بمدرسة قبطية، ثم سافر عام ١٩٠٦م إلى فرنسا وإنجلترا، ويعتبر سلامة موسى من طلائع ما يسمى بالنهضة المصرية، ومن أوائل من روَّج للاشتراكية في مصر. انظر الأعلام، خير الدين الزركلي ٣/ ١٠٧.

(٢) ألبرت حبيب حوراني (١٩١٥-١٩٩٣م) ولد في مانشستر من عائلة لبنانية مهاجرة، وعمل أستاذاً في عدد من الجامعات البريطانية والأمريكية، ويعتبر حوراني من أفضل من أرَّخ لما يُسمى بعصر النهضة، ولقيت كتبه في هذا المجال رواجاً كبيراً.

(٣) انظر الفكر العربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني ص٢٦١، ٢٦٢.

بها سلطة خارجية وتطالبنا بممارستها لا يمكن أن تكون سوى قواعد، والقاعدة جامدة جمود الحروف المؤلفة منها كلماتها، ولكن حياة الإنسان دائمة التطور"[1] .

إن العلمانية لما تسرَّبت إلى العالم العربي بهذا الشكل الفاضح والصريح وقتها، واجهت إشكالاً مهماً يتمثل في أمرين رئيسين : الأول : قوة الدين الإسلامي مقارنة بضعف الدين المسيحي، الثاني: أن الإسلام ليس على خصومة مع العلم مقارنة مع خصومة الدين المسيحي مع العلم كما هو في القرون الوسطى وبداية عصر النهضة في أوروبا، لذلك فإن هذه الدعوات الصريحة إلى العلمانية لم تحظ بالقبول، ولم تستمر هذه الدعوات، ويمكن القول إنها ولدت ميتة، وذلك بسبب بسيط وهو أن محاولة تنزيل الواقع الغربي بحذافيره على الواقع الإسلامي، ومساواة الدين المسيحي كما عرفته أوروبا في العصر الوسيط بالدين الإسلامي أمر لم يكن يقبل التمرير، لاختلاف الإسلام عن المسيحية هذا من جهة، ومن جهة أخرى لقيام دعوات إسلامية قوية بمحاربة هذه الدعوة، حيث انتدب الكثير من العلماء والكتَّاب والمؤسسات الدينية في وقتها كالأزهر للوقوف في وجه هذه الدعوة، حتى توارت عن الساحة الثقافية، ولكنها ظهرت بعد مدة بوجه آخر، وهو محاولة تذويب الإسلام ليتوافق مع العلمانية وهو ما يمكن أن يطلق عليه بـ(علمنة الإسلام) وهو موضوع الاتجاه الثاني من اتجاهات العلمانية في العالم العربي والإسلامي.

(١) حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، سلامة موسى ص١٥٤ .

الاتجاه الثاني: علمنة الإسلام

لما كان هاجس الحضارة والتقدم مسيطراً على كثير من النُّخب الثقافية وقتها، وخصوصاً وهم يرون النموذج الغربي متحققاً في الواقع، وهذه الحضارة الغربية رافقت استبعاد الدين، ولما فشلت المحاولات السابقة المتمثلة في الدعوة الصريحة إلى استبعاد الدين الإسلامي وإحلال العلمانية بديلاً عنه؛ ظهر اتجاه آخر اقتنع أخيراً أنه لا يمكن بحال من الأحوال تجاوز الدين الإسلامي، وأن الدين الإسلامي ليس كالدين المسيحي لاعتبارات عدَّة، ولذلك توصَّل أخيراً إلى أنه يمكن أن نصل إلى النهايات العلمانية في التصورات والنُّظم التشريعية والقيم الأخلاقية من خلال الإسلام نفسه، ويبين هذا الاتجاه ـ حسب زعمه ـ أن الإسلام لا يتعارض مع العلمانية، وهذا الاتجاه يمثل مخادعة كبيرة غير مكشوفة، وهو من هذه الناحية أخطر من الدعوة إلى العلمانية الصريحة، وبعضهم يتطرف أكثر إلى القول بأن الإسلام نفسه دين علماني.

علمنة الإسلام تعني إظهار العلمانية بثوب إسلامي، من خلال توظيف الدين لخدمة العلمانية.

والصورة التي ينتهي إليها هذا الاتجاه الفكري هو علمنة الإسلام، أي إظهار العلمانية بثوب إسلامي، فهو من هذه الناحية يحتفظ بالعلمانية بتصوراتها ونُظُمها وقيَمها على مستوى الواقع، وأنها من هذه الناحية مرجعية كلية، وفي المقابل يحتفظ بالإسلام على مستوى الشكل والتسمية الظاهرة فقط. وقد تكاثرت هذه الادعاءات المفرَّغة بأن الإسلام لا يعارض العلمانية أو الادعاء بأن الإسلام نفسه

دين علماني، لذلك لا خوف من العلمانية ـ كما زعموا ـ حيث يقول محمد أركون[1] على سبيل المثال وهو من أهم من يمثل علمنة الإسلام: "إن العلمانية متضمّنة أو موجودة في القرآن وفي تجربة المدينة، والدولة الأموية والعباسية هي دول علمانية وليست دينية"[2] كما يؤكد على ذلك حسن حنفي[3] بقوله: "الإسلام دين علماني في البداية لأنه ليس به رجال دين، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي، وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني"[4]، ويوضح نصر حامد أبو زيد ذلك أيضاً بقوله: "ليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة"[5]، وهذه الأقوال مع ما فيها من مغالطة كبيرة، إلا أنها راجت في كثير من الأطروحات وفي كثير من وسائل الأعلام.

(١) محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠م) مفكر جزائري تلقى تعليمه الأول في الجزائر ثم واصل تعليمه في فرنسا، وعمل أستاذاً في عدة جامعات فرنسية من عام ١٩٥٦م ودرَّس في السوربون لمدة ثلاثين سنة، وشغل كرسي تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون، ويعتبر أركون من أهم وأشهر منظري العلمانية بوجهها الجديد في هذا العصر.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٨٢.

(٣) حسن حنفي حسنين ولد بالقاهرة عام ١٩٣٥م وتخرج من جامعة القاهرة عام ١٩٥٦م ثم سافر إلى فرنسا وحصل على شهادة الدكتوراه من السوربون عام ١٩٦٦م، ثم عاد أستاذاً في جامعة القاهرة، كما عمل أستاذاً زائراً في عدد من العواصم العربية والعالمية، وقد كُتب في مناقشة أفكاره العديد من الأطروحات الجامعية.

(٤) التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٥٥.

(٥) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ص ٩.

وهذا الاتجاه ظهر في بداية الثمانينيات الميلادية ولا يزال مستمراً إلى اليوم، بل هو في تزايد، وتظهر سرُّ قوته بأنه اتجاه مخادع، يقنع الآخرين بأنه متمسك بالإسلام والنصوص الشرعية، وأن الإسلام مرجعية كلية له، وإن كان يستخدم الإسلام كغطاء للعلمانية، وهو بهذه الاستراتيجية قد اكتسح مساحات واسعة في العالم الإسلامي والعالم العربي على وجه الخصوص، وخصوصاً ما يتعلق بالتشريع وسنَّ الدساتير والقوانين، مروراً بكثير من الأحكام الشرعية وخصوصاً الأحكام المتعلقة بالأسرة والمرأة وانتهاء بالأخلاق والقيم.

ولأجل هذه المخادعة من ناحية، ولغياب معالم العلوم الشرعية وضعف صوت الحق من ناحية أخرى؛ فقد امتدَّ هذا الاتجاه بشكل أفقي وكأنه ظهر بصورة المخلِّص الذي سيخرج الأمة من نفق التخلُّف ويضعها على سكَّة الحضارة، ولأجل أهمية هذا الاتجاه ولتغلغله في مفاصل الحياة العامة فسنذكر هنا أهم الاستراتيجيات الفكرية التي يعمل عليها هذا الاتجاه في علمنة الإسلام وهي:

- الانطلاق من الاجتهاد والخلاف الفقهي
- الانطلاق من مقاصد الشريعة

وهو ما سيتم الحديث من خلال تطبيقات العلمانية في العالم العربي والإسلامي وهو موضوع الفقرة التالية.

٢- تطبيقات العلمانية في العالم العربي والإسلامي

> **غالبية القضايا التي يحاول الفكر العلماني العربي علمنتها؛ هي القضايا ذات التماسّ مع الغرب كمسائل التشريع أو الحريات العامة أو حقوق الإنسان وقضايا المرأة وغيرها.**

لما فشلت الدعوة إلى العلمانية الصريحة بسبب منافرتها للواقع الإسلامي، وكُتب لعلمنة الإسلام التمدد داخل المجتمعات المسلمة، وذلك بسبب مخادعتها لعواطف المسلمين؛ إلا أنها استطاعت من خلال استراتيجيتها تبنّي العلمانية على مستويات عدَّة في الحقيقية والواقع، مع الإبقاء على اسم الإسلام على مستوى الظاهر فقط، والملاحظ أن غالبية المسائل التي تم تداولها في الخطاب العلماني العربي ذو الصبغة الجديدة يتعلق بالمسائل ذات التماسّ مع الغرب كمسائل التشريع أو الحريات العامة أو حقوق الإنسان وقضايا المرأة وغيرها، ذلك أن هذه المسائل هي التي يكثر فيها النزاع مع الغرب، حيث ينتهي الخطاب العلماني الجديد الذي يحاول علمنة الإسلام إلى موافقة الغرب في نتائج هذه القضايا، مع الإبقاء على اسم الاسلام على مستوى الظاهر فقط، وبيان أن هذه القضايا التي انتهى إليها الغرب لا تعارض الإسلام، حيث ارتكبت العلمانية العربية هنا من خلال هذه المواءمة المغلوطة تجاوز محكمات دينية، وأخطاء منهجية علمية لا يمكن تمريريها، وقد سلك الخطاب العلماني في سبيل علمنة الإسلام طريقين أحدهما : الانطلاق من الاجتهاد والخلاف الفقهي، والآخر: الانطلاق من مقاصد الشريعة، ويعتبر هذان الاتجاهان أبرز تطبيقات العلمانية في علمنة الإسلام، وتفصيلهما كالتالي:

أولاً: الانطاق من الاجتهاد والخلاف الفقهي

من المعلوم أن أهم ما أنتجته الحضارة الإسلامية على المستوى العلمي هو المدارس الفقهية، التي امتدت لعدة قرون، وقد درست هذه المدارس الفقهية المسائل المتعلقة بالواقع وبالحياة مُستندةً في ذلك إلى النصوص الشرعية والقواعد العامة، وهذه المدارس الفقهية امتدت على مساحات واسعة من البلاد الإسلامية بداية من أقصى بلاد الشرق كبلاد الهند إلى أقصى بلاد الغرب كالمغرب والأندلس، وهذه المدارس الفقهية كما امتدت في المكان؛ فقد امتدت في الزمان بحيث شملت بداية العصر الزاهر في الحضارة الإسلامية إلى عصور متأخرة، ونظراً لتعددها كان من الطبيعي اختلاف هذه المدارس الفقهية في موقفها من بعض الأحكام الشرعية والتي تجتهد فيها هذه المدارس لموافقة النص الشرعي ودلالاته، ولكن عندما نرجع إلى الواقع الحقيقي فليس كل المدارس الفقهية حالفها الحظ في موافقة دلالة النص الشرعي، وفي السياق الفقهي من الآراء ما لم توفَّق للصواب في بعض المسائل، بل إن بعض الآراء الفقهية انتهت إلى أقوال هي أشبه بالشذوذات الفقهية التي لا تساعدها دلالة النصوص الشرعية، وهذه الأقوال الضعيفة أو الشاذة تبقى على هامش الدراسات الفقهية الرَّصينة المعتمدة على الكتاب وما صح من السنة النبوية، هذا إضافة إلى أن المدارس الفقهية الأخرى قد ناقشت هذه الأقوال الضعيفة والباطلة وبينت ما فيها من تهافت، وبينت القول الصحيح في هذه المسائل التي تشفع له الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة.

وعندما نأتي إلى موضوع تسويق العلمانية في البلاد الإسلامية عن طريق علمنة الإسلام ؛ فإن بعض المفكرين العرب اتَّجه إلى التراث الإسلامي والفقهي على وجه الخصوص وراح يبحث عن أقوال شاذة في بعض الأحكام الفقهية توافق المخرجات النهائية للعلمانية وتتفق معها، أو إيراد القضايا ذات التماسّ مع الغرب على أنها تدخل في دائرة الاجتهاد الفقهي، وبالإمكان الاجتهاد فيها بنفس آليات المدارس الفقهية، بحيث إن هذه الاستراتيجية تحقق أهداف العلمانية من ناحية، وفي المقابل يمكن تسويقها في المجتمع المسلم بناء على أن مرجعيتها هي التراث الديني، وإن كان الواقع خلاف ذلك، ولعلنا نمثل لذلك بمثالين لأهم القضايا المشهورة:

١- قضايا التشريع

تعتبر قضايا التشريع من أهم القضايا المحورية التي يحرص الخطاب العلماني على أن يخوض فيها معاركه، ذلك أن التشريع هو النظام الذي يحكم الحياة الاجتماعية للناس، وهو قضية مفصلية بين الاتجاه الإسلامي والعلماني، حيث ينادي الخطاب العلماني إلى نزع صلاحية التشريع من الدين ومنحها للدساتير الوضعية، بحيث تكون صياغة المجتمع ليس على الدين وإنما على ما تقرره القوانين الوضعية، وقد سلك الخطاب العلماني في هذه القضية عدة مسالك منها، بيان أن قضايا التشريع قضايا اجتهادية، ونحن غير ملزمين بالتشريع بالصفة التي قررتها المدارس الفقهية وأن بالإمكان الاجتهاد فيها والخروج بنمط من التشريع

آخر، فعلى سبيل المثال يرى المفكر المصري أحمد كمال أبو المجد[1] أننا غير ملزمين بالتشريع كما هو مدون في المدارس الفقهية مما هو مستنبط من الأدلة الشرعية، وإنما هذه الأمور ممكن الاجتهاد فيها والخروج بنمط من التشريع لا يخالف الشريعة ـ كما يزعم ـ وفي المقابل متماشياً مع العصر الحديث، حيث يقول في هذا السياق منتقداً من يرى أنه يجب أن يتماشى تطبيق الشريعة مع روح العصر وظروفه، وأنه لا يجوز أن تكون هذه الظروف معياراً تحتكم إليه هذه النصوص، ويرى الكاتب نفسه أنه لا بد من ممارسة الاجتهاد في التشريع بقوله: " كيف يمكن أن يتحرك المجتمع بقضية تطبيق الشريعة الإسلامية.. فالبشر كل البشر يؤخذ من كلامهم ويترك، ويقبل من آرائهم ويرد،.. وممارسة الاجتهاد ليست عدواناً على النصوص، بل هي التزام بها وبالأصول العامة للإسلام"[2] وهو هنا في هذا السياق يرى أننا غير ملزمين بقوالب الأحكام كما فسرتها المدونات الفقهية والمعتمِدة على النصوص الشرعية، وإنما نجتهد في التشريع حسب مقتضيات العصر.

٢- قضية حجاب المرأة

تعتبر قضية الحجاب من أهم القضايا التي تدور فيها رحى الخصومة بين العلمانيين والإسلاميين، ذلك أن الحجاب هو واجهة التغيير الذي ينشده العلمانيون، فبسقوط الحجاب تسقط قضايا دينية كثيرة متعلقة بالنظام الإسلامي

---

(١) أحمد كمال أبو المجد (١٩٣٠-٢٠١٩م) مفكر وسياسي مصري، تقلد عدة مناصب حكومية منها وزارة الشباب ووزارة الأعلام.

(٢) انظر حوار لا مواجهة، أحمد كمال أبو المجد ص٩٠.

للمجتمع المسلم، والملاحظ في هذه القضية بالذات اجتهاد الكثير من العلمانيين في إسقاط الحجاب من خلال بوابة العلوم الدينية، وذلك باستخدام آلية الاجتهاد المزعوم والانتقاء من المدارس الفقهية ما يناسب النهاية العلمانية لهذه القضية، حيث يرى الخطاب العلماني في هذه القضية بالذات أن الحجاب ليس واجباً وبإمكان المرأة أن تخلع حجابها، وأن الدين لا يمانع ذلك -كما يزعمون- فمثلاً يؤكد الكاتب المصري حسين أحمد أمين[1] أن الحجاب ليس واجباً إلا على نساء النبي صلى الله عليه وسلم، ويجعل منطلقه هو الاجتهاد في النصوص الشرعية حيث يقول: "ويقتصر الخلاف بين مؤيدي الحجاب ومعارضيه على تحديد المقصود بعبارة (يدنين عليهن من جلابيبهن) وعبارة (وليضربن بخمرهن على جيوبهن) وتعريف الزينة التي أمر الله رسوله بأن يشير على المؤمنات بألا يبدينها إلا لمحارمهن الذين لا يجوز لهن الزواج من أحدهم وللرقيق والأطفال.. وحيث إن هذه خاصة بزوجات النبي صلى الله عليه وسلم؛ فلا يمكن من الآيات التي ذكرت لفظ الحجاب أن يُستدل بها على

ولأن قضية الحجاب قضية مفصلية؛ فقد اجتهاد كثير من العلمانيين في إسقاط الحجاب من خلال بوابة العلوم الدينية، وذلك باستخدام آلية الاجتهاد المزعوم والانتقاء من المدارس الفقهية ما يناسب النهاية العلمانية لهذه القضية.

(١) حسين أحمد أمين (١٩٣٢-٢٠١٤م) وهو ابن الأستاذ أحمد أمين المشهور تخرج من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام ١٩٥٣م، وعمل محامياً ثم مذيعاً، ثم عمل في السلك الدبلوماسي في عدد من الدول.

حجاب المسلمات بصفة عامة"[1] والملاحظ هنا أن الكاتب انتهى إلى الدعوة إلى نزع الحجاب كما تنادي به العلمانية، ولكن من بوابه الاجتهاد والخلاف الفقهي كنوع من الاستراتيجية التي يسهل تمريرها بين عموم المجتمع المسلم.

ثانياً : الانطلاق من مقاصد الشريعة

تنطلق أحكام الشريعة من علل ومقاصد مرادة للشارع، وبعض هذه المقاصد معروفة ويمكن استنباطها، وبعض هذه المقاصد استأثر الله بعلمها، وقد اجتهد كثير من العلماء في محاولة استنباط المقاصد الشرعية للأحكام التشريعية وفق القواعد المعتبرة في علم أصول الفقه، كما اجتهد فريق من العلماء في محاولة وضع قواعد لمعرفة كيفية استنباط المقاصد الشرعية من الأحكام التشريعية[2]، ولعل من أبرز هذه القواعد أن يكون المقصد أو المصلحة مما يشهد لها الشرع، بحيث أي مقصد لم يشهد له الشرع ليس له اعتبار، وذلك بناء على قواعد مقررة في مباحث علم أصول الفقه.

وعندما نأتي إلى الخطاب العلماني العربي في كيفية توظيف استراتيجية المقاصد الشرعية في علمنة الإسلام، فإن كثيراً من المفكرين العرب الذي يجتهدون في توطين العلمانية في البلاد الإسلامية، رأوا أن أقرب الطرق لإقناع الناس بالعلمانية هو الوصول إلى نتائجها ونهاياتها عبر توظيف مقاصد الشريعة لخدمة العلمانية،

---

(١) انظر حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ودراسات إسلامية أخرى، حسين أحمد أمين ص٨٠. وانظر أيضاً: حقيقية الحجاب وحجية الحديث، محمد سعيد عشماوي ص١٧.

(٢) انظر بعض هذه القواعد في كتاب : مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور ص٢٥.

ويدخل في ذلك مصطلح "المصالح" أو "المقاصد" أو "روح الشريعة وجوهرها" وغيرها، حيث إن هذا المصطلح (مقاصد الشريعة) مصطلح متداول في مباحث الفقه الإسلامي ومباحث علم أصول الفقه، وعموم التراث الإسلامي، فتوظيفه واستخدامه سيُمرر كثيراً من القضايا العلمانية وخصوصاً في قضايا التشريع والحكم دون ضجيج يذكر، وفي هذا السياق يؤكد الكاتب التونسي محمد الشرفي(1) أهمية تطوير الأحكام الشرعية من خلال النظر إلى مقاصدها -كما يزعم- ويرى أن هذا هو الأنسب حيث يقول: "إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لا بد من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين، لكنها إذا أصبحت - بعد مرور الزمن وتغير الأوضاع - غير ملائمة؛ ينبغي أن نتمكن من تغييرها"(2) ولعلنا نذكر هنا مثالين اثنين لبعض القضايا في توظيف مقاصد الشريعة لخدمة العلمانية كأمثلة لهذه الاستراتيجية منها :

(1) محمد الشرفي مفكر تونسي ولد سنة ١٩٣٦م في مدينة صفاقس عاصمة الجنوب التونسي، ودرس القانون بالجامعة التونسية وهو رئيس سابق للرابطة التونسية لحقوق الإنسان، ومؤسس مجموعة "آفاق" اليسارية التونسية، وقد تولى منصب وزارة التعليم في تونس لمدة خمس سنوات أشرف خلالها على برنامج إصلاح التعليم وتوفي في يونيو ٢٠٠٨م.

(2) الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي، ص١٢٤.

١- قضايا الأحوال الشخصية

نعني بقضايا الأحوال الشخصية القضايا المتعلقة بالأسرة كالزواج والطلاق والمواريث وغيرها، وكثير من هذه الأحكام خضعت لمطالبات التغيير في الخطاب العلماني، من أجل الوصول إلى نفس النتائج التي وصلت إليها العلمانية في الغرب، ومن ذلك عند حديثه عن قضايا الأحوال الشخصية، حيث يرى الخطاب العلماني العربي أن عموم الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية إنما جاءت لمقصد معين أو لمصلحة معينة، وإذا تغير هذا المقصد أو هذا الغرض والمصلحة؛ فلا حرج في استبدال الحكم بآخر، وهذا لا يغير من الحقيقية شيئاً .كما يزعم ـ ومثال ذلك يرى الخطاب العلماني أن قسمة المواريث بهذا الشكل المنصوص عليها في القرآن إنما كانت تهدف إلى مصلحة معينة وقت تشريعها، فإذا تغيرت هذه المصلحة لا حرج في تغييرها وفق مقتضيات العصر ما دامت تحقق المصلحة ذاتها، كما يقول المفكر المصري نصر حامد[1] أبو زيد في تأويله لهذه الأحكام: "فالتحديد إذن هو وضع حد للفوضى والاستئثار بفرض نصيب للمحروم بهدف الاقتراب من تحقيق المساواة في أفق الحياة الاجتماعية، وكل اجتهاد في سبيل تحقيق هذه المساواة التي هي مقصد أصلي وهدف أسمى للحياة

---

(١) نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣-٢٠١٠م) أكاديمي مصري وباحث في الدراسات الإسلامية حصل على الدكتوراه من جامعة القاهرة عام ١٩٧٦م، أثارت كتابات أبو زيد ضجة إعلامية في التسعينات وحكم عليه بالردة بسببها، مما اضطره إلى الخروج من مصر والاستقرار في هولندا أستاذاً في جامعة لايدن فيها.

الدينية؛ إنما هو اجتهاد مشروع، أو لنقل هو اجتهاد في نفس اتجاه المقاصد الكلية للشريعة"[1].

٢- قضايا الحدود الشرعية

ويقصد بالحدود الشرعية هي الأحكام التي جاءت كعقوبات في الشريعة الإسلامية كحد الزنا والسرقة والقذف وغيرها، حيث يؤكد الخطاب العلماني – كما يزعم ـ أن هذه الحدود شُرعت بهذه الصفات من أجل تحقيق مقصد معين أو مصلحة معينة، فإذا تغير الزمان وتحققت هذه المقاصد بغير هذه العقوبات فبالإمكان تغييرها واستبدال عقوبات أخرى بها، كما يؤكد ذلك الكاتب التونسي عبد المجيد الشرفي[2]بقوله: "ثمة من المسلمين من يعتقد أن قطع يد السارق هو من الأوامر الإلهية التي لا مجال فيها للتأويل.. إن ما نص عليه القرآن منسجماً تمام الانسجام مع مقتضيات الظروف السابقة.. إن قطع يد السارق مثله مثل أي عقوبة أخرى ليس مقصوداً لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله

(١) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد ص٢٣٣. وانظر أيضاً: الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي ص٩٦، ٩٧.

(٢) عبد المجيد الشرفي، جامعي تونسي متخصص في الفكر والحضارة الإسلامية، ولد ١٩٤٢م، وحصل على دكتوراه في الآداب من الجامعة التونسية في ١٩٨٢م، ودرَّس في نفس الجامعة، إضافة إلى عدة جامعات أوروبية كأستاذ زائر.

بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى"[1].

نص استرشادي

مشكلة الخطاب العلماني المقاصدي

من الواضح تماماً أن ثمة قدراً لا بأس به من الخلل في تحديد منهجية التعرُّف إلى المقاصد في الخطاب العلماني، فالخطاب العلماني لا يقدم لنا مفهوماً منضبطاً للمصلحة التي تُعارَض بها النصوص، ولا منهجية منضبطة لمعرفة تلك المصالح، بل قصارى ما يقدمه حالة من التَّغني بأهمية النظرية، وأنها تمثِّل منظومات كلية حاكمة على التشريعات الجزئية، دون أن يُكلف نفسه بضبط مفهوم المقاصد وتحديد معلمها بدقة، وبيان طرائق معرفته وتقديم الإجابات عن اعتراضات الخصوم حيالها وغير ذلك من واجبات البحث في تأسيس النظريات، وكأن استبقاء هلامية (المصلحة) و (المقاصد) مقصودٌ، تسهيلاً لاستعماله أداة نهدر لأجله الأحكام التفصيلية من غير أن تكون مقاصد الشريعة حقيقةً مقصودةً ومطلوبة بالفعل.

ومما يؤكد إشكالية مفهوم (المقاصدية) في الخطابات العلمانية/ الحداثية، ومشكلات منهجية استخراج هذه المفاهيم؛ النظر في بعض التطبيقات التي يمارسها هؤلاء في تفعيل (نظرية المقاصد) في الواقع، فمن له اطلاع على كتاباتهم في هذا الباب يلمس حالة من الاختزال الشديد لمفهوم (المقصد الشرعي) والتضييق من دلالاته بحيث لا يشمل في نهاية المطاف إلا قائمة قصيرة من (المتطلبات المادية الدنيوية) التي لها انعكاساتها على الحياة

(١) انظر الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ص٦٩، ٧٠. وانظر أيضاً: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور ص٤٥٥.

الدنيوية، كسياسة المصالح العامة أو تحقيق الرفاه المادي أو تهذيب الأخلاق الاجتماعية، أما احتياجات الروح ووظائف التعبُّد ومتطلبات الآخرة فليس لها حضور في مشهد المقاصد مع أنها صميميَّة أصلية في هذا الباب.

عبد الله بن صالح العجيري

ينبوع الغواية الفكري ص٢٩٢

المحور الخامس: موقف الإسلام من العلمانية

عند نقد العلمانية وبيان موقف الإسلام منها، لا بد من استحضار كل ما سبق من سبب نشوء العلمانية والظروف التي نشأت فيها، ودور النظام الكنسي في ذلك، وما رافق ذلك من حروب دينية ومن اضطهاد للعلم والعلماء، هذا إضافة إلى استحضار مفهوم العلمانية في الفكر الغربي والأسس الفكرية التي قامت عليه العلمانية، حيث لا يمكن تقديم نقد علمي متوازن للعلمانية دون المرور على هذه المقدمات الضرورية، كما لا بد من التذكير بما تم الحديث عنه من واقع العلمانية بين النظرية والتطبيق واختلاف العلمانيات بعضها عن بعض، وهذا ينسحب على العلمانية في العالم العربي والإسلامي، وأن من العلمانيات ما تُصنَّف بأنها علمانية شاملة، ومن العلمانيات ما تُصَّف بأنها علمانية جزئية، كل هذا وذلك لابد من استحضاره عند الحديث عن موقف الإسلام من العلمانية، وإذا استحضرنا ذلك ـ كما سبق تفصيله ـ فإنه سيكون من السهولة علينا بيان موقف الإسلام من العلمانية، **وسيكون الحديث عن ذلك من خلال ثلاث نقاط رئيسية هي كالتالي:**

أولاً : شمولية الدين الإسلامي لكل جوانب الحياة

من الأمور التأسيسية في الإسلام؛ أن الدين الإسلامي شامل لكل جوانب الحياة، سواء بالنص عليها أو جعلها في دائرة المباح وتوكيل أمرها إلى الناس، حيث جعل الإسلام هناك قواعد عامة تضبط هذا المباح حتى لا يتجاوزه إلى المحرم. أما في جانب الدين، فقد أكمل الله تعالى الدين ولم يجعل فيه مجالاً لأي إضافة كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي

وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة:٣] فلا مجال للإضافة عليه أو النقص منه، كما أن الله سبحانه وتعالى لما أنزل القرآن الذي هو الدستور الكامل لحياة الإنسان وصفه بأنه لا يعتريه الباطل كما في قوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[فصلت:٤٢] وقال سبحانه عن القرآن أيضاً: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[النساء:٨٢]، لذلك فالإسلام قد شمل بأحكامه ـ سواء بالنص عليها أو بالأمور والأُطُر العامة ـ كل جوانب الحياة، سواءً ما يتعلق بجانب الاعتقادات والتصورات أو النُّظم التشريعات، أو الأخلاق والقيم، وتفصيل ذلك كالتالي:

- **الاعتقادات والتصورات :**

تحتوي النصوص الإسلامية من الكتاب والسنة على النظرة العامة للكون والإنسان والحياة، كما تفيد هذه النصوص التفسير لكثير من الأمور الكونية كما في قوله تعالى:﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (٣٠) وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ (٣١) وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ (٣٢) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۖ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[الأنبياء:٣٠ـ٣٣] كما بيَّن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان في القرآن في مواضع عدَّة منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (١٤) ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ

تعجز العلمانية عن الإجابة عن الأسئلة الكبرى كالأسئلة التي تتحدث عن مصير الإنسان الأخروي أو عن الأسئلة التي تتعلق بعالم الأكوان، وهذه الأسئلة على ضخامتها لا يستطيع الإجابة عليها إلا الدين.□

(١٥) ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾[المؤمنون:١٢ ـ١٦] كما كشف القرآن عن طبيعة النفس الإنسانية كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ (٩) وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي ۚ إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ (١٠) إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [هود:٩ ـ١١] كما بيّن القرآن حال الحياة الدنيا كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس:٢٤] إضافة إلى أن النصوص الشرعية أعطت الإنسان معلومات عن أمور الغيب الأخرى، سواء معلومات تاريخية سابقة كقصص الأمم السابقة أو عن أحداث آخر الزمان، أو عن مصير الإنسان في الآخرة وعالم الجزاء الأخروي بشكل محكم متسق. وهذا يفيد أن الدين مصدر أساسي في التصورات المعتقدات، وأن الأمور الغيبية لا يمكن إدراكها إلا عن طريق الدين، وأن هناك من الأسئلة عن مصير الإنسان وعن عالم الأكوان ما لا يمكن أن تجيب عنه العلمانية، وإنما لا يملك الإجابة عليه إلا الدين.

وإذا كان هذا في التصورات والاعتقادات ؛ فإن النصوص الشرعية أيضاً أعطت مساحات واسعة ليست من الدين وجعلتها متروكة للإنسان ليكتشف أسرار الكون ويُعمل عقله لاستعمار الأرض، وذلك إيماناً بأهمية العقل والتفكُّر في الأنفس والآفاق لما له من تقدم للبشرية في سلم الحضارة، وهذا يبين أن الدين الإسلامي ليس على خصومة مع العلم الطبيعي، كما هو حال خصومة الكنيسة مع العلم، ولذلك ترددت كلمة:﴿يَعْقِلُونَ﴾ وكلمة: ﴿يَتَفَكَّرُونَ﴾ في القرآن في مرات عديدة وغيرها من المفردات الدالة على النظر أو الاعتبار وغيرها، كل ذلك دليل على أهمية استعمال الأدوات العقلية في اكتشاف الحقائق كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف:١٨٥] وقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ۚ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت:٢٠] كما بيّن الله سبحانه وتعالى أنه قد كشف الكثير من أسرار الكون وأسرار الإنسان وما بقي على الإنسان إلا إعمال عقله للوصول إليها كما في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[فصلت:٥٣] والدين الإسلامي في هذا الجانب لم يُغلق على العقل ويحصره في النصوص الدينية كما حصل مع الكنيسة في العصور الوسطى ـ كما سبق بيانه ـ وإنما فتح له مجال البحث والاكتشاف.

والملاحظ مما سبق؛ أنه إذا كانت العلمانية أغلقت باب التصورات والاعتقادات على العقل والحس المادي فقط ؛ فإن الإسلام أكثر رحابة من

العلمانية، حيث فتح الإسلام على الإنسان باب العقل والحس المادي ليكوِّن تصوراته واعتقاداته، إضافة إلى ذلك فقد زوَّده بنور الوحي الذي يضبط هذه التصورات والاعتقادات في مسارها الصحيح، ويضيف عليها ما يعجز العقل والحس المادي عن إدراكه، فالإسلام من هذه الناحية وسَّع إطار المعرفة أكثر ما هو في العلمانية.

ـ النظم والتشريعات:

إذا كان الله سبحانه وتعالى هو خالق الإنسان فهو أعرف بما يُصلحه وما الأفضل لحياته، وما أفضل السبل لتدبير وتنظيم حياته سواء فيما بينه بين نفسه، أو بينه وبين أفراد أسرته، أو بين البشرية جمعاء، ولعلم الله الغيب ؛ فهو أعرف بما سيكون عليه العالم وما أحوال الإنسان المستقبلية، ولذلك اختص الله سبحانه وتعالى بالتشريع وجعله خاصاً به، وقد أنزل الله سبحانه وتعالى الشرائع على الناس بواسطة الأنبياء، فبها يتحاكمون، وبها يفضُّون خصوماتهم، وبها يُرتبون حياتهم وفق نسق محكم متناسق يعطي كل ذي حقٍ حقه، ولم يجعل الله سبحانه أمر التشريع إلى الناس، لأنه سبحانه أعرف بمصالح الناس، وهو أعلم بما ستكون عليه الحياة مستقبلاً ، ولذلك جعل الله سبحانه وتعالى التشريع خاصاً به كما قال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء:٦٥] وقال سبحانه أيضاً: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[المائدة :٥٠].

أعطى الإسلام مساحة واسعة للإنسان لينظِّم حياته بنفسه، ويسنَّ في ذلك القوانين والأنظمة التي تُسيِّر حياته حسب ما يصلحها وينظِّمها بالشكل المطلوب، بشرط أن يكون ذلك متماشياً مع الأصول والعامة والقواعد المعتبرة في الشريعة الإسلامية، ومتَّسقاً مع مقاصدها.

وإذا كان الله سبحانه اختص بالتشريع لنفسه؛ فإن هذه النظم والشرائع ليست عامة في كل شيء، بل إن الإسلام أعطى مساحة واسعة للإنسان لينظِّم حياته بنفسه، ويسنَّ في ذلك القوانين والأنظمة التي تُسيِّر حياته حسب ما يصلح حياته وينظمها بالشكل المطلوب، وهذه المساحة الواسعة مما أبيح للإنسان أن يسنَّ فيها الأنظمة والقوانين هي من المساحة المفتوحة التي لابد أن تخضع إلى الأصول والعامة والقواعد المعتبرة في الشريعة الإسلامية، بحيث تكون متَّسقة معها ومتماشية مع مقاصدها، وزوَّده بالمعايير العامة التي يبني فيها نظامه، كإقامة العدل وأداء الأمانة مثلاً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[النساء:٥٨] وقصد البر وتجنب الإثم كما في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[المائدة:٢] وغير ذلك من القواعد والأطر العامة في التشريع.

وإذا كان التشريع الإلهي متوجهاً إلى الإنسان ليُنظِّم شؤونه ويرتِّب حياته، والإنسان بطبيعته لا تتغير صفاته، ولا أغراضه، ولا نوازعه وشهواته، حيث لا يمكن أن تتغير غرائز الإنسان في حبه للمال مثلاً أو في ميله للجنس الآخر، أو حبه للرياسة والسلطة وغيرها، ولأجل هذا الثبوت في الجانب الإنساني فقد جاءت

أحكام التشريع في الإسلام ثابتة لا تتغير مع مرور الأزمان واختلاف الأمكنة لأجل هذا الثبوت المطلق، وهذا بخلاف التشريع العلماني الذي يضطر إلى إجراء تعديلات على دساتيره في كل مرحلة، نظرا للتغيرات التي تطرأ والتي ليس عنده القدرة على الإحاطة بها أو التنبؤ بها.

وتعتبر قضية النُّظم والتشريعات من أبرز القضايا التي تتفارق فيها العلمانية مع الإسلام، وهي أشدّ القضايا سخونة في المجتمعات الواقعة في المنطقة الحرجة بين الإسلام والعلمانية، فإذا كانت المجتمعات العلمانية ارتضت أن تتبنى دستوراً إنسانياً، فمن حق المجتمعات الإسلامية أن تتبنى دستوراً إلهياً يُنَظِّم شؤونها ويُسيِّر حياتها.

- **الأخلاق والقيم**

الحديث عن القيم هو حديث عن الأخلاق، والذي يشمل الفضائل والخير والشر والحق والواجب والمقاييس والغايات والمثل العليا، والقرآن الكريم هو دستور الأخلاق، حيث تعتبر القيم والأخلاق ركيزة أساسية في الإسلام، فكما أن الإسلام مدَّ الإنسان بالتصورات والنُّظم؛ فقد مدَّه أيضاً بمنظومة من القيم الأخلاقية، حيث أمدَّ الإنسان بالقواعد العامة التي يعرف بها حسن الأشياء من قبحها، سواء بالنص عليها من خلال القرآن والسنة، أو من خلال القواعد العامة في الشريعة، وزودت النصوص الشرعية الإنسان بمعايير الأخلاق، إضافة إلى تأكيد الإسلام على الأخلاق العامة التي اتفقت عليها البشرية، وقد حوى القرآن الكريم القواعد الكلية للقيم والأخلاق، وجاءت آيات كثيرة في القرآن الكريم للتأكيد على هذه المبادئ الكلية كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[النحل:٩٠] وقوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[الأعراف:١٩٩] وغيرها من الآيات الدالة على الأصول الكلية للقيم والأخلاق.

كما جاء في القرآن الكريم التفصيلات الدقيقة للقيم الأخلاقية سواء تعلَّقت هذه الأخلاق بالمجتمع أو بالأسرة أو حتى بالجانب الفردي(١)، وشملت عدة جوانب وتطرقت إليها بسياقات متعددة، فقد جاء في علاقة المجتمع بعضه ببعض أنه يجب أن تكون على الأمور الحسنة، وأن تكون بالتواصي بالبر والبعد عن الإثم كما في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[المائدة:٢] أما في جانب الأسرة فقد جاءت نصوص كثيرة في الحثِّ على قيم رفيعة في تعامل أفراد الأسرة بعضهم مع بعض، وعلى رأس ذلك الوالدان، فقد جاء برُّ الوالدين في مواضع كثيرة من القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء:٢٤] أما في جانب الفرد، فقد تعددت أيضاً دعوة الفرد المسلم للتمسك بالأخلاق الحسنة والبعد على الأخلاق السيئة، وجاء ذلك بعدَّة سياقات، سواء عن طريق الأمر أو مدح العمل وغير ذلك، منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (١) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (٢) وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (٣) وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ (٤) وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (٥) إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٦) فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ

(١) انظر على سبيل المثال: دستور الأخلاق في القرآن، محمد عبد الله دراز ص٦٨٩، ٧٠٩، ٧٢٣.

فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (٧) وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (٨) وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (٩) أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ (١٠) الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[المؤمنون١ ـ١١] وغير ذلك كثير.

إضافة إلى الأخلاق التي أكدَّ عليها الإسلام من خلال نصوصه الشرعية ؛ فإن هناك مساحة واسعة من القيم الأخلاقية التي تركها الإسلام للإنسان ليستنبط بعقله حسنها وسيئها، وهذه المساحة الواسعة هي مساحة رحبة لعقل الإنسان ليقيِّم فيها تجاربه ويعيد قراءة حالته، ويخرج بنتائج تفيده في حياته المتجدِّدة، ويستنبط القيم والأخلاق الحسنة ويؤكد عليها، ويكتشف القيم والأخلاق السيئة ليجتنبها.

إن الأخلاق والقيم في الإسلام ذات معنى عميق، فكما أنها تراعي الجانب العملي الدنيوي، حيث من خلالها تستقيم حياة الناس ؛ فهي في نفس الوقت ذات مصدر أخروي، وهي من هذه الناحية أكثر تجرُّداً وعمقاً في مقاصدها، وهذا بخلاف القيم والأخلاق في العلمانية التي يمكن أن تُصنف في بعض جوانبها بأنها أخلاق ذرائعية مصلحيَّة قد تتلون وتتقلب حسب مقتضيات الواقع كما هي عليه الفلسفة البرجماتية، مما يجعلها تفقد قيمة كونها أخلاقاً مجردة من أي أغراض مادية.

أحكم الإسلام الأمور العامة والأطر والقواعد الضابطة، وأعطى مساحة واسعة للعقل ليجتهد ويستنبط ويكتشف، ولم يحتكر الحقيقة على الدين فقط كما عليه الدين المسيحي، وبهذا تظهر عظمة الإسلام ووسطيته وعظمته.□

إن الملاحظ من خلال النقاط الثلاثة الماضية وهي: الاعتقادات والتصورات، والنُّظم والتشريعات، والأخلاق والقيم ؛ أن الإسلام لم يُغلق على الإنسان فيها ويحتكر الحقيقة للدين فقط، كما عليه الدين المسيحي، وفي المقابل لم يكِل هذه الأمور الأساسية إلى عقل الإنسان وحده ويتركه في تخبط وضياع؛ وإنما أحكم الأمور العامة والأطر والقواعد الضابطة وأعطى مساحة واسعة للعقل ليجتهد ويستنبط ويكتشف، وبهذا تظهر وسطية الإسلام وعظمته.

ثانياً : كمال الدين الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان

إننا عندما ننصّ على الدين الإسلامي ؛ فإننا نخرج غيره من الأديان بما فيها الدين المسيحي، الذي لم يستوعب -بدايةً- الحضارة الغربية كما حصل في بدايات عصر النهضة، وأيضاً عندما نؤكد على كمال الدين الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان؛ فإننا نعني به الدين الإسلامي كما في النصوص الشرعية الثابتة بفهم سلف الأمة ضمن القواعد المعتبرة في التلقي والاستدلال، والدين الإسلامي بهذا الاعتبار قادر على استيعاب الحضارة والتقدم، بل إن الدين الإسلامي في بُنيته الأصلية متأسسٌ على هذا، كما سبق في المحور السابق من أن الدين أعطى مساحة واسعة للإنسان ليستكشف ويتفكر ويتدبر في الكون ويعمل عقله، ولم يغلق عليه الدائرة.

وصلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان راجع بدرجة أساسية إلى علم الله سبحانه وتعالى للغيب، فهو الذي خلق الإنسان وهو أعرف بمصالحه وما ستؤول إليه حياة البشرية، لذلك جاء الدين مراعياً هذا الجانب، وهذا على خلاف العلم البشري الذي لا يعلم من الحياة إلا ما يظهر له في لحظته الراهنة، ولذلك تتأثر الدساتير البشرية بالتغيرات التي تحصل على مستوى البشر، وينتج عن ذلك كثرة التعديلات على المواد التشريعية في القوانين الوضعية، وكثرة نسخ الدساتير بعضها لبعض، وهذا ناتج عن التغيرات التي لا يمكن أن يحيط بها علم البشر مهما بلغت درجة تقدمهم وحضارتهم.

إن التشريع الإسلامي متوجه إلى الإنسان، والإنسان بخلقه وبفطرته ونوازعه لا يتغير، فكذلك الشرع المخاطب به الإنسان لا يتغير ولا يتبدل، وهذا الثبوت في الشرع راجع إلى أن الذي أنزل الشرع وهو الله سبحانه وتعالى أدرك بحكمته هذا الجانب الثابت من الإنسان فجاء الشرع ثابتاً مراعياً بذلك ثبوت الإنسان.

جانب آخر من كمال الدين الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان؛ أن التشريع الإسلامي متوجه إلى الإنسان، والإنسان بخلقه وبفطرته ونوازعه لا يتغير، فكذلك الشرع المخاطب به الإنسان لا يتغير ولا يتبدل فحيثما وجد الإنسان في أي زمان وفي أي مكان فثم الشرع تسري أحكامه عليه، وهذا الثبوت في الشرع راجع إلى أن الذي أنزل الشرع وهو الله سبحانه وتعالى أدرك بحكمته هذا الجانب الثابت من الإنسان فجاء الشرع كذلك في سريانه على هذا الثبوت، فمثلاً الميل الفطري بين المرأة والرجل مما لا يتبدل ولا يتغير مع مرور الزمان، ومثل ذلك طبيعة الرجل والمرأة والطفل ثابتة لا تتغير مع تعاقب

الأجيال، لذلك جاءت الأحكام المتعلقة بالمرأة والأسرة والطفل ثابتة نظراً لهذا الثبوت، ومثل ذلك محبة الإنسان للمال والجاه والسلطان مما هو ثابت في نوازع الإنسان لذلك جاءت الشريعة في هذا الجانب ثابتة لا تتغير في أحكام الأموال وأحكام السلطة، والأمثلة في ذلك كثيرة. ولذلك فالنص الشرعي يتعالى على مقولة الزمان والمكان ولا ينتظم في فلكهما، فإعمال النصوص الشرعية بالنسبة للعصر المدني المبكر أو إعماله في العصر الحديث المعقَّد سيَّان، فالنصوص متعلقة بالإنسان حيث خلقه الله، والأحكام التشريعية تتجاوز كل التغيرات التي قد تطرأ على حياة البشر، ولذلك نقول بكل اطمئنان "إن الإسلام صالح لكل زمان ومكان".

ثالثاً: لا يتحمل الإسلام مسؤولية إخفاق المسلمين في تحقيق الحضارة والتقدم

من خلال ما سبق[1] في أسباب نشوء العلمانية في الغرب ؛ كان من أهم الأسباب وقوف الدين أمام تقدم العلم، والدين الذي وقف سدَّاً منيعاً أمام الحضارة كان ديناً محرفاً كما هو معروف، ولم يكن هو الدين الذي أنزله الله على نبيه عيسى عليه السلام، ولأجل كون هذا الدين محرفاً متهالكاً لم يستطع الصمود أمام الهجمات والضربات القوية التي تلقاها على مدار أكثر من مائتي سنة، ولذلك كانت النتيجة محسومة، ولم تكن لصالح الدين، بل كانت لصالح الفلسفات

(١) سبق الحديث عن ذلك في الوحدة الثانية (تاريخ نشوء المذاهب الفكرية المعاصرة)

الغربية التي نهضت على أنقاض الدين وأسست رؤية شاملة غيرت نظرة الغرب إلى العالم.

وعندما نستذكر البدايات الأولى لدخول العلمانية في البلاد الإسلامية[1]؛ فإن هدفها الأساسي كان تحقيق التقدم والحضارة، وبما أن الغرب لم يحقق التقدم والحضارة إلا بعد أن نَبَذ الدين ؛ فإن الخطابات المنبهرة بالغرب ادَّعت أنه لا يمكن تحقيق التقدم والحضارة إلا بالاقتفاء بالغرب في موقفه من الدين. كما تدعي هذه الخطابات ـ وهذه الدعوات راجت في الفكر العربي في البدايات الأولى التي تعرَّف فيها العالم الإسلامي على الغرب، وكانت تلك الدعوات خادعة، ومصداق ذلك أن الدول التي تخلَّت عن الإسلام وطبقت العلمانية ظناً منها أن هذا أقرب الطرق إلى الحضارة، وما لازلت وبعد أكثر من سبعين سنة لم تحقق الحضارة، بل هي في تراجع مستمر بل تُصنَّف ضمن الدول المتخلفة لا على مستوى التعليم ولا على مستوى الصناعة والاقتصاد والقوة السياسية، والنتيجة النهائية أنها تركت الدين وفي المقابل لم تحقق التقدم والحضارة كما تريد، وهذا يدل على أن العلمانية ليست هي سبب تقدم الغرب فقط، بل هناك إصلاحات عدَّة قام بها الغرب على مستوى السياسية والاقتصاد هي السبب الرئيس في تقدمه وحضارته، وإلا فإن كثيراً من الفلسفات الغربية التي كان لها دور في نهضة الغرب هي فلسفات وأفكار

كل الدول التي تخلَّت عن الإسلام واتجهت إلى العلمانية طلباً لتحقيق الحضارة والتقدم؛ لازلت وبعد أكثر من سبعين سنة لم تحقق الحضارة، بل هي في تراجع مستمر بل تُصنَّف ضمن الدول المتخلفة

(١) سبق الحديث عن ذلك في الوحدة السادسة (انتقال الأفكار المعاصرة إلى البلاد الإسلامية)

لا تتعارض مع الإسلام، بل إن كثيراً من هذه الرؤى والأفكار جاء بها الإسلام بل وأكد عليها.

والتخلُّف الذي مرَّ على العالم الإسلامي وتأخره في تحقيق مواصلة الحضارة والتقدم بداية من انتهاء العصور الذهبية الإسلامية؛ لا يرجع إلى الدين الإسلامي، وإنما يرجع إلى المسلمين أنفسهم، حيث لم يستمروا في الأخذ بأسباب الحضارة كما أخذها الغرب، ولم يقدِّموا إصلاحات جوهرية في نُظمهم، ولم يُقبلوا على العلم كإقبال الغرب عليه، هذا إضافة إلى تنحية الدين من أن يكون مؤثراً في الحياة العامة، الذي هو سر التقدم والحضارة والمحرض عليها، فإن التقدم والحضارة لها قوانين وسنن كونية متى التزمتها المجتمعات ترقت في مراقي الحضارة، ومتى تخلفت عنها تدهورت في قيعان التخلف، ويشهد لذلك أن الحضارة الإسلامية بلغت أرقى مجدها في القرن الرابع والخامس الهجري لما كانت متمسكة بدينها، وتقدمت في شتى فنون العلم سواء في العلوم الدينية أو العلوم الطبيعية، وفي نفس الفترة من الزمن كانت أوروبا تعيش عصر الظلمات.

نص استرشادي

استقلال الوحي بأحقية التشريع

يستند الحكم باستحالة أن يستقل الناس بالتشريع والتقنين لأنفسهم إلى أساسين هما مقتضى الضرورة النفسية والواقعية، ويتعلق أحدهما بجهل الإنسان عن إدراك ما

يقتضيه التشريع والتقنين العام من الأحكام المطلقة، كما يتعلق الآخر بغلبة الهوى على أحكام الناس وتشريعاتهم.

فأما ما يتعلق بجهل الناس عن إدراك الأحكام المطلقة التي يقوم عليه التشريع فهو مقتضى عجز الإنسان عن تصور الغايات والحِكم التي يستند إليها التشريع، بحيث يشمل ذلك جميع الأزمة والأمكنة والأحوال المختلفة التي تعرض للبشر، ويشهد ذلك واقع التقنين البشري، حيث لم يمكن أن يضع البشر قانوناً يحقق هذه الغاية.

وقد اعترف القانونيون بهذه الحقيقة، وأن الإنسان لا يستطيع أن يكتشف قوانين حياته بنفسه، وأن الطريق الوحيد لذلك هو الوحي، ولو تتبعنا جميع مظاهر الفساد الحاصل اليوم في المجتمعات التي تحكم بالقوانين الوضعية لوجدنا أن من أهم أسباب ذلك فساد تلك القوانين وعدم وفائها بمصالح الناس، وإن كان واضعوها حريصين على أن تحقق الوفاء بمصالح الناس، ولكن الجهل بطبيعة النفس الإنسانية وما يلزم لإصلاحها يبقى عائقاً لا يمكن تجنبه إلا بالرجوع إلى الوحي المعصوم.

كما أن الواقع يشهد أن الناس إذا شرَّعوا فإنما يُشرِّعون لمصالحهم لا للحق والعدل، ولذلك فإن هيئة الأمم المتحدة مع أن من المفترض أن تفصل في النزاعات الدولية إلا أنها لم تُقرّ إلى الآن تعريفاً للعدوان، وسبب ذلك أن كل طرف يحاول تفسير الموضوع بما يتفق مع رؤيته الخاصة، أي بما يوافق هواه.

د. عبد الله بن محمد القرني

المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها ص١٦٧

الليبرالية

في دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة لا بد من استذكار ما مرَّ سابقاً في المقدمات الضرورية في فهم المذاهب المعاصرة، وهي أن المذاهب والأفكار المعاصرة متداخلة وقائمة على أفكار مشتركة، وعند التعاطي معها لا ينبغي أخذها كجزر منفصلة وأن كل اتجاه لا يمت للاتجاه الآخر بصلة كما هو حال الأديان، وإنما دراستها مع استحضار الأصول المشتركة بينها، وأنها كأغصان الشجرة العظيمة التي تتفق مع بعضها في الجذع والجذور وإن كانت تختلف فيما بينها في الفروع والأغصان.

وعند دراسة الليبرالية سنجد أنها تتفق في الجذور العامة مع كثير من المذاهب الفكرية المعاصرة، وهذه الجذور هي المادية والعقلانية والفردية، وهي الأسس الفكرية العامة للمذاهب المعاصرة ـ ولا داعي لإعادة الحديث عنها[1] ـ وتختلف مع بعضها في بعض المحدِّدات التي سيأتي ذكرها لا حقاً. لكن من المهم التأكيد عليه أن دراستنا لليبرالية تأتي ضمن السياق العام للمذاهب الفكرية المعاصرة بظروف نشأتها وموقفها من الدين وغيره كما مرَّ سابقاً[2].

والليبرالية كغيرها من المذاهب الكبرى لم يستقل شخص بإنتاج أفكارها، وإنما هي مزيج من الأفكار المتراكمة التي بدأت بعد عصر النهضة الأوروبي وامتدادات عصر التنوير وواصلت تشكُّلها حتى وصلت إلى ما نشاهده اليوم في

---

(١) سبق الحديث عن ذلك الوحدة الثالثة والرابعة والخامسة (الأسس الفكرية العامة للمذاهب المعاصرة).

(٢) سبق الحديث عن ذلك في الوحدة الثانية (تاريخ نشوء المذاهب الفكرية المعاصرة).

العالم الغربي[1]، والقارئ في الليبرالية الغربية يجد أنها تمتد على عدَّة مساحات ؛ فهناك الليبرالية الاقتصادية، والليبرالية السياسية، والليبرالية الفكرية، وكل هذه المساحات متداخلة ومؤثر بعضها في بعض، وبعضها قد يكون نتيجة لبعض، ويجمع هذا الشتات في الليبرالية أنها قائمة على الحرية، فالحرية مفهوم مركزي في الليبرالية، وسيتم الحديث عن الليبرالية وقضاياها من خلال أربعة محاور أساسية، وتفصيلها كالتالي:.

المحور الأول: مفهوم الليبرالية والتداخل بينه وبين غيره من الاتجاهات

تعتبر الليبرالية جانباً اقتصادياً أكثر منها جانباً سياسياً أو فكرياً، وهذا من الأمور التي من المهم التأكيد عليها، ويصح أن يقال إن الليبرالية كونها فكراً فرع عن الليبرالية كونها اقتصاداً، فالاقتصاد هو الأصل في الليبرالية، أما الفكر فهو فرع فيها، وبما أن دراستنا في المذاهب الفكرية ؛ فإنها لن تركِّز على ما يتعلق بالجانب السياسي أو الاقتصادي من الليبرالية، وإنما سيتم التركيز على الجانب الفكري بصفته هو المعني بالدراسة.

(١) من أبرز المفكرين الغربيين الذي كانت أفكارهم محاور أساسية في الليبرالية جون لوك (١٦٣٢- ١٧٠٤م) والذي جاء بمبدأ التسامح، وآدم سمث (١٧٢٣- ١٧٩٠م) الذي جاء بفكرة التجارة الحرة، ومنتيسكيو (١٦٨٩- ١٧٥٥م) الذي جاء بفكرة فصل السلطات، وجان جاك روسو (١٧١٣- ١٧٧٨م) الذي جاء بفكرة العقد الاجتماعي، وجون ستيوارت مل (١٨٠٦- ١٨٧٣م) الذي أسس لمبدأ الحرية.

أولاً: مفهوم الليبرالية

أما في بيان مفهوم الليبرالية، فإن مفهومها يدور حول الحرية لذلك فالليبرالية: "مذهب سياسي يرى وجوب حرية الفكر لكل المواطنين، وأن الإجماع الديني ليس شرطاً لازماً لتنظيم اجتماعي جيد، وينبغي للدولة حماية الحريات العامة، كما لا ينبغي للدولة أن تتدخل في العلاقات الاقتصادية التي تقوم بين الأفراد"[1]. وعلى هذا فحرية التعبير والانتماءات الدينية جوهر أساسي في الليبرالية، وعلى الدولة أن تقوم بحماية حرية الأفراد في هذا الجانب، ومن هذا فلا مشكلة في الليبرالية من تعدد الأديان والطوائف والآراء.

وإذا كانت الليبرالية تتمحور حور مفهوم الحرية ؛ فإن الحرية هذه شاملة للاقتصاد والسياسة والفكر، ويوضح الطيب بو عزة كيف أن الحرية متمددة على هذه المجالات حيث يقول: "فالليبرالية من الناحية الفكرية تعني حرية الاعتقاد والتفكير والتعبير، ومن الناحية الاقتصادية تعني حرية الملكية الشخصية وحرية الفعل الاقتصادي المنتظم وفق قانون السوق، وعلى المستوى السياسي تعني حرية التجمُّع وتأسيس الأحزاب واختيار السلطة، هكذا نلاحظ أن مقولة الحرية لا تشكل فقط مبدأ من جملة المبادئ ؛ بل هي مرتكز لتأسيس غيرها من المبادئ"[2].

---

(١) انظر موسوعة لالاند الفلسفية، لالاند ٢/ ٧٢٥.، الموسوعة السياسية، تحرير : عبد الوهاب الكيالي ٥/ ٥٦٦.

(٢) نقد الليبرالية، الطيب بو عزة ص٢٠

ثانياً: علاقة الحرية بالقانون

لا يوجد نظام قديم ولا حديث يذهب إلى الحرية المطلقة، وإنما المقصود بالحرية؛ هي الحرية المقيَّدة بالقانون.

بما أن الحرية هي جوهر الليبرالية ؛ فإن من المهم التأكيد عليه أنه على اختلاف المذاهب الليبرالية سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو فكرية فإنه لا توجد حرية مطلقة، ولا يوجد نظام قديم ولا حديث يذهب إلى الحرية المطلقة، وإنما المقصود بالحرية هي الحرية المقيدة بالقانون، بمعنى أن القانون يضع مساحة للحرية، تتسع هذه المساحة أو تضيق ليس بناءً على أي اعتبار آخر إلا على اعتبار القانون الوضعي. وقد عرَّف جون لوك[1] الحرية على هذا الاعتبار بقوله : "الحرية : هي حرية المرء في الاستقلال بشخصه وأفعاله ومقتنياته وسائر ممتلكاته ضمن نطاق القوانين التي سُنَّت من أجله"[2]. ويجب على الدولة أن تحمي حرية الأفراد، بل إن من أهم مهمات الدولة في النُظم الليبرالية هي حماية حرية الأفراد، حيث يقول جون لوك في هذا أيضاً: "واجب على الحاكم المدني أن يؤمن للشعب كله، ولكل فرد على حِدة ـ بواسطة قوانين مفروضة بالتساوي على الجميع ـ المحافظة الجيدة والامتلاك لكل الأشياء

---

(١) جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) فيلسوف انجليزي يُصنف بأنه زعيم المدرسة التجريبية الحسية، وتعتبر أفكاره في التسامح والحرية الدينية جوهر الليبرالية، حيث تسرَّبت كثير من أفكاره إلى الدساتير الغربية. انظر تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل ٣/ ١٥١.

(٢) في الحكم المدني، جون لوك ص١٧٠.

التي تخصُّ هذه الحياة، وإذا أراد أحد انتهاك هذه القوانين ؛ فإن تجرُّؤه ينبغي أن يُقمع بواسطة الخوف من العقاب"[1].

على أنه مما يجب التأكيد عليه أن هذه الحرية مقيَّدة بالقانون، بمعنى أن الأنظمة الليبرالية تتيح لأفرادها كامل الحرية في كل شيء، وهذه الحرية مقيدة بالقانون، فالفرد في النظام الليبرالي يمارس حريته في التعبير والصحافة والإعلام، كما يمارس علاقاته مع الآخرين بحرية تامة في ظل القانون، وعندما نقول في ظل القانون ؛ فمعناه أن المحدِّد للحرية هو القانون وليس الدين أو العُرف أو العادة أو المجتمع أو أي شيء آخر غير القانون، وسيأتي تفصل علاقة الحرية بالقانون من خلال أمثلة لبعض قضايا الحريات في الأنظمة الليبرالية قريباً[2].

ما سبق كان عبارة عن مفهوم الليبرالية وعلاقتها بالحرية، ومدى خضوع الحرية للقانون، والآن ننتقل إلى فكِّ الاشتباك بين بعض المفاهيم التي قد تختلط على البعض ومدى علاقتها بالليبرالية، وسنتحدث هنا عن علاقة العلمانية بالليبرالية، وعلاقة الديمقراطية بالليبرالية، كأهم اتجاهين يكثر الخلط بينهما.

ثالثاً: التداخل بين الليبرالية والعلمانية

سبق أن بيَّنا في أول هذا الكتاب أن المذاهب الفكرية المعاصرة متداخلة وسبب نشأتها متقارب، فهي كالشجرة الكبيرة التي تشترك في الجذع والجذور وتختلف في الأغصان والفروع، والعلمانية والليبرالية لا تخرج عن هذا، فكما سبق

(١) انظر رسالة في التسامح، جون لوك ص٧٠.

(٢) سيأتي ذلك قريباً في الوحدة الحادية عشر (من قضايا الحريات في الأنظمة الليبرالية) .

أن بيَّنا عند حديثنا عن العلمانية؛ أن العلمانية هي أمُّ المذاهب الفكرية المعاصرة التي نشأت في الغرب، وتستمد باقي الاتجاهات والمذاهب الأخرى منها البُنى الأساسية، وفيما يتعلق بعلاقة العلمانية بالليبرالية، فإن العلمانية والليبرالية تشتركان في أن مصدر المعرفة لابد أن يكون مادياً محسوساً، وفي استقلال العقل في المعرفة، وأن العقل ممكن أن يُشكِّل معرفة كلية دون الحاجة إلى الدين، ولذلك فإن الأنظمة العلمانية والليبرالية تصنع دساتيرها باستقلال عن الدين أو أي مصدر غير مادي أو محسوس.

وتتميز الليبرالية عن العلمانية بأن الليبرالية قائمة على مبدأ الحرية، بل إن الحرية ركيزة أساسية من ركائز الليبرالية، ولا يمكن تصور ليبرالية دون حرية، أما في العلمانية ؛ فإن الحرية ليست ركيزة أساسية من ركائز العلمانية وليست أساساً من أساساتها، لذلك فقد توجد أنظمة علمانية وليست ليبرالية كالدول الشيوعية على سبيل المثال وكحال النظام التركي في عهد أتاتورك[1]، أو النظام

---

(١) قام أتاتورك بخطوات جريئة في علمنة تركيا وإبعادها عن إرثها الإسلامي التي احتضن تركيا لمدة تزيد عن ستة قرون ، حيث ألغى الخلافة الإسلامية، وطرد آخر خليفة عثماني خارج البلاد، كما ألغى المحاكم الشرعية، وكتب قوانين البلاد مستوحاة من الدستور السويسري، كما منع المدارس الدينية وكذلك الألقاب الدينية، ومنع الناس من لبس الطربوش والعمامة بها أنها أحد المظاهر الإسلامية، وروج للباس الغربي، كما ألغى استخدام الحرف العربي في الكتابة وأمر باستخدام الحرف اللاتيني في الكتابة في محاولة لقطع ارتباط تركيا بالشرق والعالم الإسلامي. انظر: السيرة الذاتية لمؤسس تركيا الحديثة، أندرو مانجو ص٤٢٣، ٤٥٥.

التونسي في عهد أبو رقيبة[1]، فهذه أنظمة علمانية دكتاتورية لا يتمتع أفرادها بأي حرية، فالحرية ليست أساساً في العلمانية ولا ركيزة من مرتكزاتها.

وفي المقابل قد توجد أنظمة ودول علمانية ليبرالية كدول غرب أوروبا وأمريكا فهذه أنظمة علمانية ليبرالية تتمتع بكافة الحريات الفكرية والاقتصادية والسياسية، لكن لا يمكن أن يتصور وجود أنظمة ليبرالية وليست علمانية، لأن استبعاد الدين والاعتماد على المصدر المادي المحسوس في المعرفة أساس في الليبرالية كما هو أساس في العلمانية.

رابعاً: التداخل بين الليبرالية والديمقراطية

كثيراً ما يحصل الخلط بين الليبرالية والديمقراطية، وهما اتجاهان متداخلان بشكل كبير، لكن مرتكزاتهما فيها نوع من الاختلاف فيما بينهما، حيث إن الليبرالية قائمة على الحرية التامة للفرد، ويعتبر هذا مرتكزاً أساسياً لها، والديمقراطية كذلك، لكنها تجعل المشاركة الشعبية مرتكزاً أساسياً لها، فالديمقراطية كما توضحها الموسوعات المختصة هي: "نظام سياسي يقوم فيه المواطنون بسنِّ

(١) كان نظام أبو رقيبه نظاماً دكتاتورياً، حيث فرض العلمانية في تونس بالقوة، وكان معجباً في تجربة أتاتورك في تركيا لصناعة مجتمع حديث، حيث كان مسحوراً بالغرب وبمعتقداته كما وصفه البعض، حيث ألغى الأوقاف الإسلامية، وأصدر مجلة الأحوال الشخصية عام ١٩٥٦م التي تمنع تعدد الزوجات، وتضع الطلاق بيد المحكمة لا بيد الزوج، كما منع الحجاب في الأماكن الرسمية، وهاجم شريعة الصوم وأفطر في نهار رمضان أمام كميرات الإعلام، وكان يستعين بكل ذلك بسلطاته المطلقة في تحطيم مجتمع قديم وبناء مجتمع جديد على حد زعمه. انظر بورقيبة سيرة شبه محرمة، الصافي سعيد ص٢٢٧.

التشريعات التي تنظم حياتهم العامة وذلك وفق مبدأ المساواة بين المواطنين والحرية التامة"[1]، فالملاحظ هنا أن الديمقراطية هي أشبه بالنظام في إدارة مؤسسات الحكومة، أو أشبه بالنصِّ على مصدر التشريع والتنظيم وهم مجموع المواطنين أو الشعب، فهي أشبه بالنظام أو الأداة، بينما الليبرالية هي فكر قائمة على مرجعية الفرد، وكونه مرجعية كلية في كل شيء إضافة إلى إيجاد حدٍّ فاصل بين حرية الفرد وسلطة الدولة، وقد جاء في الموسوعة الفلسفية العربية تفريق جيد في هذا وهو: "الليبرالية مهتمة برسم حدود واضحة لسلطة الدولة على الفرد، وإعطاء الفرد أكبر قدر ممكن من الحرية، أما الديمقراطية فتحدد مركز السلطة ومصدرها، ولا يعني أن الليبرالية والديمقراطية متناقضتان بالضرورة"[2].

والتداخل الموجود بين الديمقراطية والليبرالية ؛ أن الديمقراطية لا يمكن أن توجد في إلا مجتمع ليبرالي قائم على ضمان الحرية الفردية التامة لكل المواطنين، حتى يستطيع مجموع المواطنين سنَّ أنظمتهم التشريعية بحرية تامة دون أن يكون هناك مؤثر، سواءً كان هذا المؤثر الدين أو كانت السلطة القائمة.

المحور الثاني: تطبيقات الليبرالية في الفكر الغربي وموقف الإسلام منها

تعتبر الليبرالية في العالم الغربي هي الفكرة المسيطرة وخصوصاً بعد تراجع الأفكار الشيوعية، وذلك بعد تفكك الاتحاد السوفيتي، وامتدت مظاهرها إلى

(١) انظر الموسوعة السياسية، تحرير : عبد الوهاب الكيالي ٢/ ٧٥١، المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/ ٥٦٩.

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير: معن زيادة ٢/ ١١٦٠. (القسم الثاني)

السياسية والاقتصاد والنُّظم التشريعية، وبما أن مجال دراستنا لليبرالية يقتصر على المجال الفكري فيقتصر ذلك على التطبيقات التي لها مساس بالفكر والمعرفة، وسنتحدث هنا عن ثلاثة تطبيقات لليبرالية وهي: التشريع، والتسامح، والأخلاق، وتفصيلها كالتالي:

أولاً: التشريع

يعتبر موضوع الأنظمة والتشريع من أهم تطبيقات الليبرالية على الإطلاق، فبما أن الليبرالية قائمة على حرية الرأي والتعبير وحرية الأديان ؛ فإن الدستور أو النظام الذي يحكم الأفراد لا بد أن يخضع أيضاً لمحكِّ الحرية في صياغته وتشكيله، وإذا كانت الليبرالية كما سبق تستبعد أن يكون الدين مرجعاً للأفراد في جميع النواحي؛ فإن الأفراد في هذه الحالة لابد أن يصوغوا دستورهم بأنفسهم بعيداً عن أي مؤثر غير مادي أو غير محسوس كالدين مثلاً، وبما أن النُّظم الليبرالية ذات تعدديات دينية وعرقية ومذهبية؛ فإن الدستور الذي سيحكم الأفراد لابد أن يكون من إنتاج الأفراد أنفسهم، حيث تسعى كثير من الحكومات الليبرالية إلى تشكيل لجان لكتابة الدستور، وتتكون هذه اللجان في العادة من عدد من الأحزاب والأعراق والمذهبيات المختلفة دينيّاً وعقائدياً، وفي هذه الحالة لا يكون التشريع منطلقاً من منطلقات دينية، بل من منطلقات إنسانية بحتة، ويعتمد إقرار مواد الدستور على أغلبية الأصوات،

ينطلق التشريع في الليبرالية من منطلقات إنسانية بحتة، ويعتمد إقرار المواد التشريعية في الدستور بناءً على أغلبية الأصوات في المجالس والبرلمانات، بعيداً عن أي مؤثرات دينية.

ولذلك ففي الأنظمة الليبرالية يكثر التعديل على الأنظمة التشريعية بناء على توجُّه الحكومات والأحزاب والصراعات الأيديولوجية والسياسية. ويؤكد ذلك جان جاك روسو[1] أن الشعب وليس شيئاً آخر هو المسؤول عن صياغة القوانين التي تحكم الأفراد حيث يقول: "ليست القوانين بالمعنى الحقيقي إلا شروط الاجتماع المدني، ويجب على الشعب المذعن للقوانين أن يكون هو صاحبها الذي سنَّها"[2]. ويقول جون لوك في هذا السياق أيضاً: "فالسلطة التشريعية هي السلطة العليا في الدولة وهي سلطة مقدسة لا تتغير، وليس لأي مرسوم صادر من أي شخص آخر مفعول أو سلطة قانونية إلا إذا صادقت عليه السلطة التشريعية التي اختارها الجمهور وعيَّنها، فلا يكون القانون قانوناً إلا بموافقة المجتمع، ولا يجوز لأحد مهما كانت سلطته أن يسنَّ للمجتمع الشرائع إلا بموافقته، وهكذا فتلك الطاعة التي ينبغي على كل أحد التزامها ـ بناء على أقدس الروابط ـ تنتهي آخر الأمر إلى هذه السلطة العليا وتخضع للقوانين التي تسنُّها "[3] ونلاحظ جون لوك هنا ـ وهو ممن أرسى دعائم الليبرالية ـ يستبعد أن يكون الدين أو أي أمر غير حسي أن يتدخل في التشريع والأنظمة التي تحكم الأفراد.

---

(١) جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) فيلسوف ومفكر فرنسي ولد في جنيف، يعتبر من أهم أعلام الفلسفة السياسية، ساعدت كتابات السياسية على تشكيل الأحداث التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية. انظر العقد الاجتماعي، جان جاك روسو صفحة الغلاف.

(٢) في العقد الاجتماعي، جان جاك روسو ص١٢٢.

(٣) انظر في الحكم المدني، جون لوك ص٢١٨.

وعندما نأتي إلى الإسلام؛ فإن موضوع التشريع سبق الحديث عنه عند الكلام حول موقف الإسلام من العلمانية فيما يتعلق بالتشريع[1] ـ لا داعي لإعادته هنا ـ ونختصر الكلام هنا فيما له علاقة بموضوع الليبرالية، فنحن نؤكد هنا أن الإسلام أعطى للإنسان الحرية الكاملة في تدبير شؤونه وتسيير حياته، فإذا كانت الأنظمة الليبرالية كفلت للفرد هذه الحرية فيما يتعلق بالتشريع، وأن الأفراد والمواطنين لهم الحرية الكاملة في اختيار اللِّجان والأحزاب التي ستسُنُّ لهم نُظمهم وتشريعاتهم، وكذلك لهم الحرية الكاملة في الموافقة على هذا النظام وهذا الدستور الذي يُنظِّم حياتهم، فإن المواطنين والأفراد في المجتمعات المسلمة لهم الحرية الكاملة أيضاً في اختيار الشريعة الإسلامية كنظام أو كدستور لتنظيم حياتهم، ولكن الأنظمة الليبرالية تمنع هذا الخيار مع أنه مُتسق مع الحريات العامة التي تمنحها الدولة للمواطنين، وذلك لسبب واحد، وهو أن الشريعة الإسلامية منطلقة من الدين، وهذا ما تعارضه الأنظمة الليبرالية باستبعاد أي نُظم أو تشريع منطلق من الدين، لأن أساس هذه المذاهب الفكرية المعاصرة بما فيها الليبرالية لا ترى الدين ـ بصفته غير مادي وغير محسوس ـ في أن يكون مصدراً في المعرفة.

ثانياً: التسامح

سبق أن بيَّنا أن الحرية مرتكز أساسي من مرتكزات الليبرالية، ولا يمكن تصور ليبرالية من دون حرية، وبما أنه لا يمكن القضاء على الاختلاف بين البشر؛ فإنه لابد من الاعتراف بحق الأفراد في الاختلاف، وحتى لا يكون هناك تصادم ونزاعات بين البشر بسبب الاختلاف؛ لابد من الإقرار بشريعة الاختلاف، وإذا

(١) سبق الحديث عنه في الوحدة التاسعة (موقف الإسلام من العلمانية) .

كان الاختلاف هذا مشروعاً فعلى الدولة أن تحمي حرية الأفراد في هذا الاختلاف، وأن يكون الدين أيضاً بعيداً عن تشكيل رؤى الدولة، وقد عبَّرت عن ذلك بعض الموسوعات الغربية بأن: "الدين قضية شخصية خالصة لدى الأفراد، فلا تتدخل الدول به، ولا تسمح له بأن يُشكِّل سياسات الدولة، وتحرص على أن تضل تفصلها عنه مسافة آمنة"(١)، ونتيجة لذلك لابد أن يتسامح الناس بعضهم مع بعض، وأن يُقرَّ كل طرف بحق الطرف الآخر في الاختلاف، ومن هذا نشأ مبدأ التسامح حيث أصبح ضرورياً للعيش في ظل الاختلافات الدينية والمذهبية، حيث تشكَّلت الليبرالية بعد ملاحظة أن التسامح هو البديل الوحيد للحروب الدينية، عقب نشوب عدد لا يحصى من الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت(٢)، وفي هذا يقول جون لوك وهو من أهم المفكرين الغربيين الذين تأسست الليبرالية على أفكارهم حيث يقول في موضوع التسامح: "لا يحق لشخص بأي حال من الأحوال أن يضرَّ بأموال الغير المدنيَّة أو يدمرها بدعوى أن هذ الغير يؤمن بدين آخر أو يمارس شعائر أخرى، إذ لا بد من المحافظة على كل حقوقه الإنسانية والمدنية باعتبارها حقوقاً مقدَّسة، إنها لا تخضع للدين، ويجب الاحتراز من ارتكاب أي عنف أو ضرر في حق هذا المسيحي وفي حق أي شخص غير مسيحي على السواء"(٣).

---

(١) مفاتيح اصطلاحية جديدة، طوني بينيت وآخرون ص٥٦٥.

(٢) سبق الحديث عن هذه الحروب في الوحدة الثانية (تاريخ نشوء المذاهب الفكرية المعاصرة).

(٣) رسالة في التسامح، جون لوك ص٧٨.

فالتسامح هنا مبني على أن لكل فرد الحق في أن يعبر عن رأيه مهما كان، أو ينتمي لأي دين مهما كان، ويعتبر هذا الخيار مشروعاً للفرد، بما أن الحرية مكفولة له، وليس من حق أحد مهما كان الحدّ من حرية هذا الفرد لأي سبب من الأسباب، وإذا كانت الحرية للفرد في هذا كله، فلابد من قبوله والتسامح معه مهما كان مخالفاً في دينه أو آرائه، كما يجب على الدولة من أجل ذلك أن تفرض من خلال القوانين التسامح بين الأفراد.

وكل ما أكدت عليه الليبرالية في موضوع التسامح هنا يعتبر من البديهيات في الإسلام، بل إن أغلب هذه الآراء في موضوع التسامح لم يبتكرها أحد من علماء المسلمين، بل إن الدين الإسلامي جاء بها وأكَّد عليها القرآن وصحيح السنة، بل إن الدين الإسلامي نفسه لا يصح إلا بالاختيار الحرّ وجاءت عدَّة نصوص شرعية في التأسيس لذلك، وأن الاختلاف قدر من الله، وما على الإنسان إلا أن يتعايش معه وفق مقتضيات النصوص الشرعية، حيث قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[المائدة:] ولأجل هذا الاختلاف فلا يصح الإكراه على الدين، لأن الإيمان لا يتحقق بالإكراه كما في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة:٢٥٦] وإذا كان لا يجوز إكراه أحد على الدين؛ فإن أمر غير المسلمين مرده إلى الله، والمسلم غير مطالب إلا بالإيمان بالله والعدل مع غير المسلمين كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ ۖ وَاسْتَقِمْ

كَمَا أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ۖ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[الشورى:١٥] ولأجل هذا التأسيس لم يكن موضوع التسامح مشكلة في الإسلام وفي الفكر الإسلامي عموماً كما كان في الغرب، ولم تقم حروب دينية بين الطوائف الإسلامية على اختلافها على مدار التاريخ الإسلامي، وتعايش المسلمون وبقية أصحاب الديانات الأخرى في سلام، وبقيت دور العبادة كما هي في الشام ومصر والعراق كما هي عليه الآن من أيام الفتح الإسلامي إلى الوقت الحاضر شاهدة على التسامح الإسلامي، وقد أشار المؤرخ الأمريكي ويل ديورانت إلى هذا بقوله: "وكان أهل الذمة المسيحيون والزرادشتيون واليهود والصابئون يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نظير لها في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم، ولم يفرض عليهم أكثر من ارتداء زي خاص ذي لون خاص، وأداء فريضة عن كل شخص تختلف باختلاف دخله، وتتراوح بين دينار وأربعة دنانير (من٤,٧٥ إلى ١٩ دولاراً أمريكياً) ولم تكن هذه الضريبة تُفرض إلا على غير المسلمين القادرين على حمل السلاح، ويُعفى منها الرهبان والنساء والذكور الذين هم دون البلوغ،والأرقاء والشيوخ والعجزة وأصحاب العمى الشديد والفقراء، وكان الذميون يُعفون في نظير هذه الضريبة من الخدمة العسكرية، ولا تفرض عليهم الزكاة البالغ قدرها اثنين ونصف في المائة من الدخل السنوي، وكان لهم على الحكومة أن تحميهم"[1].

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت ١٣/ ١٣٠.

ولكن من المهم التنبيه عليه في موضوع التسامح هنا أن التسامح في الفكر الغربي مبني على أن كل الأطراف المختلفة على حق، والحقيقة متعددة بناء على مرجعية الفرد كما هو مبدأ الفردية ـ كما مر سابقاً في أصول المذاهب الفكرية المعاصرة ـ بينما في الإسلام فإن الحق واحد وإن اختلفت الآراء، وهذا الاختلاف لا يمنع من التعايش والتسامح في ظل الشريعة الإسلامية، وهنا يظهر تفوُّق الإسلام على الفكر الغربي من حيث استطاعته التعايش مع حصره للحقيقة في طائفة محددة، في مقابل الفكر الغربي الذي لم يستطع الوصول إلى التعايش والتسامح إلا بالقول بتعدد الحقيقة وهو قول بعيد عن الصواب.

لم يستطع الغرب الوصول إلى التعايش والتسامح إلا بالقول بتعدد الحقيقة، وهو قول بعيد عن الصواب. أما الإسلام فاستطاع أن يستوعب جميع المخالفين ويتسامح معهم مع إقراره بخطئهم، وبهذا تظهر عظمة الإسلام.

ثالثاً: الأخلاق

تعتبر قضية القيم والأخلاق قضية محورية في المذاهب والأفكار المعاصرة، والمقصود بدراستنا للأخلاق هنا أي ما هو المرجع الذي يتم من خلاله تقييم الأخلاق حسنها من قبيحها، وما الأخلاق الفاضلة وما الأخلاق المرذولة ؟ ففي الإسلام يتم معرفة الأخلاق حسنها من سيِّئها من خلال الدين، بحيث إن الدين يرشد إلى الأخلاق الفاضلة ويحذر من الأخلاق السيئة، وفي حال كون بعض الأخلاق والأعراف لم ينص عليها الدين ؛ فبإمكان التجربة البشرية والعقل أن يتوصل إلى الأخلاق الحسنة ويتجنب الأخلاق السيئة التي لم ينص عليها الدين، وهذا هو رأي الإسلام في ذلك.

أما في الليبرالية فهي كسائر المذاهب الفكرية المعاصرة تستبعد في موضوع مصادر المعرفة أي مصدر ديني أو غيبي، وتعتمد على المصادر المحسوسة والتجربة البشرية فقط-كما سبق [1] - والأخلاق الليبرالية هي جزء من المنظومة الليبرالية ككل، لذلك فالليبرالية لا ترى الأخلاق حسنة إلا إذا كانت تؤدي إلى منفعة عامة، ولا تنظر إلى الأخلاق القبيحة أنها قبيحة أو سيئة إلا إذا ترتب عليها مضَّرة، وهذه المنفعة والمضرة لا يتم الرجوع فيها إلى الدين، وإنما فقط يُرجع فيها إلى العقل والتجربة البشرية، وقد أسس جون ستيوارت مل[2] ذلك بقوله: "إنني اعتبر المنفعة هي المبدأ الأخير الذي تقوم عليه جميع المسائل الأخلاقية، لكن لابد أن تكون منفعة بأوسع معانيها قائمة على المصالح الدائمة للإنسان باعتباره كائناً تقدمياً"[3]، ونلاحظ هنا أن الدين خارج المعادلة الأخلاقية تماماً.

يسعى المجتمع الليبرالي إلى تحقيق اللذة، بل إن اللذة هدف أساسي، ويصدق على المجتمع الليبرالي بأنه مجتمع اللّذة، فالأخلاق فيه تقوم على المنفعة بأوسع معانيها.

وعلى هذا فالأنظمة الليبرالية لا تمنع من العلاقات المحرَّمة بين الجنسين، بل لا تمنع من الشذوذ بناء على أنها قائمة على المنفعة المتبادلة بين الأفراد، وتحقق رغبة الفرد العاطفية، وفي الأنظمة الليبرالية ليس هناك محدد للمنفعة التي تترتب عليها

---

(١) سبق الحديث عن ذلك في الوحدة الثالثة (الأسس الفكرية العامة للمذاهب المعاصرة).

(٢) جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣م) مفكر وفيلسوف انجليزي، عرف بمساهمته في تعزيز مفهوم الحرية، ويعتبر من أبرز دعاة مذهب المنفعة، كما أنه من رواد الفلسفة الليبرالية. انظر عن الحرية، جون ستيوارت مل، مقدمة المترجم ص١٣.

(٣) عن الحرية، جون ستيوارت مل ص٥٦.

الأخلاق إلا القانون، فما يمنعه القانون يكون ممنوعاً، وفي حال أجازه القانون يكون مسموحاً.

ولذلك صار المجتمع الليبرالي مجتمع اللذة، بمعنى أنه يسير إلى تحقيق اللذة بل إن اللذة هي هدف أساسي، ولذلك نجد أن الفرد في المجتمعات الليبرالية يسعى إلى تحقيق أكبر قدر من المتعة، كما تسعى المؤسسات الاستهلاكية والإعلامية إلى استخدام كافة الوسائل لتحقيق اللذة الفردية للإنسان.

نص استرشادي

مسار مفهوم الحرية في المجال الغربي

انتهت وجهة العقل الغربي في التعامل مع قضية الحرية متجهة نحو الأوضاع والحدود المادية والبشرية، وغدا مفهوم الحرية يدور حول إطلاق إرادة الإنسان من القيود التي كانت مفروضة عليه من الكنيسة ورجالها، وقام على رفض أي إلزام على الإنسان يأتي من خارج الإنسان نفسه، حتى لو كان الوحي الإلهي ! ولم يجعل منظور الحرية لها حدوداً إلا ما يتعلق بالمقابل الإنساني فقط، وأما ما يرضي الإله أو يغضبه فليس له خانة في تلك الحدود.

وأصبحت تُبنى التصورات عن الحرية على أساس الحق الطبيعي الذي يعني أن الإنسان يستحق الحقوق بوصفه إنساناً، ويستمدها من طبيعته الإنسانية فقط لا من غيره، كما تُبنى الحرية - في المجال الغربي - أيضاً على أساس المنفعة المادية، التي تعني أن المعتبر في شرعية فعل الإنسان هو ما يحقق له منفعة مادية، وانتهى مفهوم الحرية في الحالة الغربية إلى حصرها في الأبعاد الحياتية المادية، وتحييد الأبعاد الدينية والإلهية.

كما تشكّل بعدٌ آخر في الفكر الغربي مع الحرية كان له أثر بليغ في رسم خريطة الحرية في المجال الغربي، وهو تغليب الجانب الفردي واستحواذ وهيمنة الفردية.

د. سلطان بن عبد الرحمن العميري

فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام ص٤٢

المحور الثالث: من قضايا الحريات في الأنظمة الليبرالية

يزخر الفضاء العام في العالم الغربي بالكثير من الجدل حول قضايا اجتماعية ودينية وسياسية واقتصادية متعددة، ويمتد هذا الجدل إلى وسائل الإعلام ويتعمق الجدل حول بعض القضايا أكثر حتى يصل إلى البرلمانات والمجالس التشريعية، وغالب ما يدور فيه الجدل في هذه القضايا هو تقدير المساحة التي يحق للفرد أن يمارس فيها حريته، وفي المقابل ما المساحة المسموح للقانون فيها أن يقيِّد حرية الفرد؟ وهناك قضايا كثيرة متوزعة على عدة مجالات مختلفة، وبما أن دراستنا هذه مختصرة في المذاهب الفكرية؛ فسيقتصر الحديث على إلقاء الضوء على قضيتين من قضايا حرية الرأي والتعبير اشتهرت في العالم الغربي ووصل صداهما إلى باقي دول العالم، والقصد من إيراد هذين المثالين هو فهم كيفية تجلِّي الليبرالية في العالم الغربي من خلال هذه القضايا، إضافة إلى فهم كيف وصل المشرِّع الغربي إلى الصيغة النهائية في القرار الذي تم مصادقته في ظل النظام الليبرالي، وهذان المثالان هما : منع الحجاب في فرنسا، والرسوم المسيئة للنبي صلى الله عليه وسلم، وبيانها كما في الفقرات التالية.

المثال الأول: منع الحجاب في فرنسا بين القانون والحريات العامة

يتميز النظام الفرنسي من أيام الثورة الفرنسية بالحرية والتعددية، وأن للإنسان كامل الحرية في أن يمارس ما يشاء بشرط ألا يتعدى على حريات الآخرين، وقد نصَّ على ذلك بيان حقوق الإنسان والمواطن الذي أعلن إبَّان الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، ولكن في عام ٢٠٠٤م تبنَّت الجمهورية الفرنسية

قانوناً جديداً يمنع ارتداء أي رمز ديني في المدارس العامة. وهي المادة الجديدة في قانون التعليم الفرنسي التي تحمل رقم Article L١٤١ ـ ٥ ـ ١ والتي أصبحت محل انتقاد شديد من قبل منظمات حقوق الإنسان، ونص المادة ما يلي: "يُحظر على الطلبة في المدارس والكليات الحكومية ارتداء الرموز والملابس التي تُظهر علناً انتماءهم لدين معين". هذا القانون أجبر بعض مديري المدارس على عدم السماح للنساء المحجبات بدخول المدرس[1]. مع أن هذا المنع يخالف مبدأ الدولة الليبرالية التي تنص على حرية الأفراد العامة سواء في اللباس أوفي غيره، بل حتى لو تعرَّى الفرد من الملابس فإن القانون لا يُجرِّمه. وبعيداً عن الأهداف التي من أجلها سُنَّ هذا القانون، فإنه بعد هذا التاريخ صار الحجاب ممنوعاً في فرنسا بصفته رمزاً دينياً على حدِّ وصف هذا القانون.

إن حرية اللباس في الأنظمة الليبرالية كحرية التعِّري بالضبط هي مكفولة للفرد، ولكن هذه الحرية يحددها القانون، ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أن الدولة الليبرالية تحرم هذا النوع من اللباس مع أنها تكفل حرية الفرد، وذلك بسبب أن القانون استثناه من الحرية فيبقى في دائرة الممنوع قانوناً.

المثال الثاني: الرسوم المسيئة للنبي صلى الله عليه وسلم بين احترام الدين وحرية التعبير

في ٣٠ سبتمبر ٢٠٠٥م قامت صحيفة يولاندس بوستن الدنماركية بنشر ١٢ صورة كاريكاتيرية مسيئة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، وبعدها بأيام قلائل

(١) انظر حظر الرموز الدينية في فرنسا بين مطرقة العلمانية ومبادئ حقوق الإنسان دراسة في ضوء القانون الدولي العام، عامر فاخوري ص٣٨.

قامت عدَّة صحف أوروبية بإعادة نشر هذه الصور كنوع من التضامن مع الصحيفة الدنماركية، وأحدثت وقتها غضباً عارماً في كل العالم الإسلامي، ويأتي هذا التصرُّف من الصحف الأوروبية كنوع من ممارسة الحق في حرية التعبير، حيث تكفل الأنظمة الليبرالية الحق في حرية التعبير والصحافة حتى لو وصل ذلك إلى نقد الأديان أو السخرية منها، ولذلك فهذه الصحف لم تتعرض للمسائلة القانونية في الغرب مع أنها أحدثت شرخاً عميقاً في نفوس المسلمين ليس فقط على مواطني الدول الأوروبية من المسلمين ؛ بل في شتى بلاد العالم الإسلامي.

وفي موقف مقابل فقد أدانت محكمة فرنسية في عام ١٩٩٨م الكاتب الفرنسي روجيه جارودي[1] بتهمة التشكيك في محرقة اليهود في كتابه "الأساطير المؤسسة لدولة إسرائيل" حيث شكَّك في الأرقام الشائعة حول إبادة يهود أوروبا في غرف الغاز على أيدي النازيين، وصدر ضدَّه بسبب ذلك حكم بالسجن لمدة سنة مع إيقاف التنفيذ[2]، مع أن النظام الفرنسي نظام ليبرالي يسمح بحرية التعبير والإعلام والصحافة، ولكن في هذه المسألة بالذات لم يكن مسموحاً لأي فرد أن ينتقد اليهود بشكل سلبي، فيما يُسمى بـ(معاداة السامية) لوجود قانون فرنسي يتجه إلى أن معاداة الصهيونية هو شكل من الأشكال الجديدة لمعاداة السامية بفرنسا، ومعاداة السامية أو اللاسامية: وهو "مصطلح أوروبي حديث يشار به

(١) روجيه جارودي أو رجاء جارودي (١٩١٣-٢٠١٢م) فيلسوف وكاتب فرنسي تخرج من جامعة السوربون، عمل أستاذاً للفلسفة، وكان ناشطاً في الحزب الشيوعي الفرنسي، وانتخب عضواً في البرلمان، وقد اعتنق الاسلام عام ١٩٨٢م.

(٢) انظر محاكمة جارودي، روجيه جارودي ص٥.

إلى معاداة اليهود"[1]، وبسبب هذا القانون المصادَق عليه دستورياً من المجالس التشريعية تم محاكمة جارودي بهذه التهمة، مع أن رأي جارودي هذا داخل ضمن مساحة حرية التعبير كما يظهر.

وعند مقارنة انتقاد جارودي لليهود وبين الرسوم المسيئة للنبي صلى الله عليه وسلم مع أنها كلها ممكن أن توضع في خانة حرية التعبير في ظل النظام الليبرالي ؛ إلا أن الأولى تم تجريمها بناء على صدور قانون بها، بينما الثانية بقيت على الأصل وهو السماح، بناء على عدم صدور قانون يُجرِّمها. ومن خلال ذلك نعرف موقع القانون من الحرية، وأن المرجع المعتبر هو القانون الصادر من المجالس التشريعية فقط دون أي يكون الدين له أي اعتبار في شرعيَّة هذا القانون.

المحور الرابع: موقف الإسلام من الليبرالية

سبق وأكَّدنا في مواضع عدة من هذا الكتاب، أنه لا يوجد جوانب إيجابية في المذاهب الفكرية المعاصرة وإلا وقد جاء بها الإسلام، وهذا يُظهر معجزة الإسلام وأنه دين وسط كما وصفه الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[البقرة:١٤٣] فكل إيجابية في الليبرالية عند التحقيق فقد جاءت في الإسلام، لذا فالحرية التي هي جوهر الليبرالية، هي جوهر أيضاً في الإسلام، فإن الإسلام أصلاً لا يصح إلا بالاختيار الحرّ ـ كما سبق ـ والإسلام نفسه جاء لتحرير الإنسان من قيود الجاهلية، فإذا كانت الليبرالية أعطت الفرد الحرية في السياسة والاقتصاد وحرية التعبير والاختيار، فإن الإسلام توصل إلى ذلك قبل الليبرالية، وأعطى للإنسان هذه الحقوق وبشكل

---

(١) الموسوعة السياسية، تحرير : عبد الوهاب الكيالي ٥/ ٣٧٩.

أكثر انضباطاً. وسيكون بيان موقف الإسلام من الليبرالية من خلال مناقشة ثلاث قضايا، وهي تفريق الليبرالية بين القانون الدستوري والشريعة، وبيان حرية الرأي والتعبير في الإسلام، ومصطلح الليبرالية الإسلامية، وتفصيلها كالتالي:

أولاً: تفريق الليبرالية بين القانون الدستوري والشريعة

تتفق الليبرالية والإسلام في أنه ليس هناك حرية مطلقة، وإنما لكل حرية قيود، وتختلف الليبرالية عن الإسلام، في أن الليبرالية تجعل القانون الدستوري هو الذي يحدد مساحة الحرية المسموح بها للفرد، بينما الإسلام يجعل الشريعة هي التي تحدد المساحة المسموح بها لحرية الفرد، وبهذا يظهر أنه ليس لليبرالية أن تنتقد الإسلام في أنه ضدَّ حرية التعبير أو أنه يضع قيوداً على بعض الأفراد وما أشبه ذلك، فإن الليبرالية تفعل الشيء نفسه، وتعلل ذلك بأن القانون هو الذي حدَّ من حرية الفرد في هذه القضية كما سبق ذكره في بعض القضايا السابقة[1]، وإذا كان مشروعاً .في الليبرالية ـ أن يحدد القانون حرية الفرد، فلماذا لا يُسمح للقانون الإسلامي .الذي هو الشريعة ـ أن يُحدد حرية الفرد !

ولفهم عدم اعتراف الليبرالية بالشريعة –كقانون إسلامي ـ مع اعترافها بشتى القوانين على اختلافها في كل الدساتير المختلفة والمتنوعة، لأن الشريعة مستمدة من مصدر ديني غيبي غير محسوس، وعموم الاتجاهات الفكرية المعاصرة ـ كما سبق[2]ـ ترى أن الدين يمثل المعرفة الماورائية أو الغيبية، وهذه

(١) انظر علاقة الحرية بالقانون في (الوحدة العاشرة).

(٢) سبق الحديث عن ذلك في الوحدة الثالثة (الأسس الفكرية العامة للمذاهب المعاصرة).

المعرفة لا يمكن التحقق من صدقها لا بالتجربة ولا بغيرها، وعلى هذا فالمعارف الطبيعية أو الحسية هي البديل الجاهز لاعتمادها مصادر للمعرفة بديلاً عن الدين، ولذلك اعتُمدت الدساتير في القوانين التشريعية بناء على المعطيات الحسية كتجربة الإنسان مثلاً وآرائه في المجالس التشريعية، واستُبعد أي مصدر ديني في التشريع، وبهذا نفهم لماذا تقبل الليبرالية الاحتكام إلى القانون الدستوري، وفي المقابل لا تتفهم أن يحتكم المسلمون إلى شريعتهم.

ثانياً: حرية الرأي والتعبير في الإسلام

تعتبر حرية الرأي والتعبير في الإسلام من أكثر القضايا التي يتم تداولها في الساحة العالمية إشكالية وأكثرها شهرة، حيث تتكاثر في وسائل الإعلام الغربية المغرضة خصوصاً دعوى أن الإسلام ضد حرية الرأي والتعبير، وأنه يجبر الأفراد على الالتزام بالدين، وأن حدَّ الردة ينتظر كل إنسان يغير دينه، وبعيداً عن المزايدات والتناقضات المغرضة في الخطاب الليبرالي، وبعيداً عن الازدواجية التي يمارسها الإعلام الغربي ضد الإسلام ؛ فإننا سنترك كل ذلك ونركِّز على القضية العلمية الأساسية، وهي: هل الإسلام فعلاً ضد حرية الرأي والتعبير؟

إذا كنا في سياق مناقشة الليبرالية ؛ فينبغي علينا أن ننطلق من مقدماتها، فإذا كانت الليبرالية تعطي الفرد الحرية، وتجعل حدود هذه الحرية هو القانون، فإن الإسلام يفعل الشيء نفسه، فهو يعطي الفرد الحرية ويحدُّها بالقانون أيضاً، لكنه لا يسمي ذلك قانوناً، وإنما يسميه الشريعة، وإذا كانت الليبرالية تتحفظ على الشريعة من أن تكون مصدراً للتشريع ؛ فإنها إذا أقرَّت بالدستور والقانون المحدِّد للحرية بما أنه موافق عليه من الشعب، فإن الشريعة كذلك، فهي موافق عليها من

الشعب في الدول التي يدين أهلها بالإسلام، فلماذا التحفُّظ على خيار شعب اختار الشريعة الإسلامية لتكون دستوراً له !

فعلى سبيل المثال؛ بما أن الإسلام أعطى للفرد الحرية في التعبير عن رأيه، لكنه في المقابل حدده بالشريعة - كما تحدد الليبرالية الحرية في التعبير بالقانون - فالرأي غير المسموح به في الإسلام هو الرأي المحرم وهو: "كل رأي يقع في معارضة لأصول وكليات شرعية مثل: النطق بكلمة الكفر، ونشر الكفر والبدع والشبهات، وإفساد المجتمع والإضرار بمصالحه والاعتداء على حرمات الدين أو الاستخفاف بالشريعة أو القذف والسب وإشاعة الفاحشة والرذيلة وغيرها، فهذه الآراء محرمة شرعاً ومجرَّمة قانوناً"[1]، ويستند هذا المنع والتحريم على أدلة ونصوص شرعية ليس المجال هنا تعدادها، وإنما القصد هو إيضاح أن المحدد للحرية في الإسلام مبني على نصوص شرعية، وليس آراء المجالس البرلمانية كما عليه الليبرالية.

فالرأي غير المسموح به في الإسلام هو الرأي المحرم وهو: "كل رأي يقع في معارضة لأصول وكليات شرعية مثل: النطق بكلمة الكفر، ونشر الكفر والبدع والشبهات، وإفساد المجتمع والإضرار بمصالحه والاعتداء على حرمات الدين أو الاستخفاف بالشريعة أو القذف والسب وإشاعة الفاحشة والرذيلة وغيرها، فهذه الآراء محرمة شرعاً ومجرَّمة قانوناً"

ما سبق يعتبر أمراً كليّاً فيما يتعلق بالشريعة وكونها محدِّداً للحريات في الإسلام، وعندما نأتي إلى التفصيل أكثر في موضوع الحريات؛ فإن السؤال المشكِل

---

(١) انظر الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة رضي الله عنهم، فهد العجلان ص٣٦٩.

والذي كثيراً ما يُثار في الإعلام الغربي ضد الإسلام وهو حرية الاعتقاد في الإسلام[1]. فإن من المقرر في أصول الشريعة أنه لا يجوز الإكراه على الدخول في الإسلام، بل الإسلام لا يصح بالإكراه كما قال سبحانه وتعالى:﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ﴾ [البقرة:٢٥٦] وقال سبحانه وتعالى أيضاً : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:٩٩] وهذه الآية مستند الفاتحين المسلمين الذي فتحوا البلاد الإسلامية، حيث لم يكرهوا أحداً على الدخول في الإسلام، فمن شاء دخل الإسلام ومن شاء بقي على دينيه، وهذا سرُّ بقاء غير المسلمين في البلاد الإسلامية إلى اليوم، وهذا جانب من حرية الاعتقاد في الإسلام ـ وقد سبق بيان هذا عند الحديث عن التسامح بشكل أكثر تفصيلاً ـ.

لكن ماذا لو أراد أحد أن يغيِّر دينه، ويخرج من الإسلام إلى الكفر؟ هنا لا يحق للمسلم أن يغير دينه، فهنا العقوبة دينية أي مرجعها إلى الشريعة الإسلامية، كما أن الليبرالية مرجعها إلى القانون الدستوري، واستندت هذه العقوبة إلى نصوص شرعية صحيحة منها قول النبي صلى الله عليه وسلم : "من بدل دينه فاقتلوه"[2]، ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث : الثيِّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك

---

(١) في موضوع حرية الاعتقاد في الإسلام راجع : حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، عبد الرحيم السلمي ص٥٦١، وكتاب : الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة رضي الله عنهم، فهد العجلان ص٣٧١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله ح(٣٠١٧).

لدينه المفارق للجماعة"(1)، فهذه النصوص وغيرها إضافة إلى التفسير العملي للصحابة رضي الله عنهم لهذه النصوص دليل على منع جنس معين من حرية الرأي أو الاعتقاد، فمن التناقض الشديد غير المفهوم أن يقول أحد إن الطعن في ذات الله أو صدق النبي صلى الله عليه وسلم ليس جريمة لأنه من قبيل حرية الرأي والتعبير، بينما الطعن في شخص أو شتمه جريمة يعاقب عليها القانون !

وحدُّ الردَّة لا يُصادم حرية الاعتقاد، لأنه قبل دخول الفرد في الإسلام لا تلزمه شرائع الإسلام، أما بعد دخوله فيه ومعرفته له فإنه تلزمه شرائع الإسلام، كما يلزم المواطن في الأنظمة الليبرالية الالتزام بالقانون والدستور والاحتكام إليه بعد أن يكون مواطناً في دولة ما ، وإن كان قبل حصوله على حق المواطنة والجنسية لهذه الدولة غير ملزم بقوانيتها؛ فإن من حماية الدين وصيانته من العبث إقامة هذه العقوبة، لأنه لو كان ذلك دون عقوبة لأصبح الدين لعباً للعابثين وخاصة ممن يضمرون الشرَّ بالتهوين من أمر الدين من خلال الدخول فيه ثم الخروج منه كما ذكر الله عن اليهود بقوله سبحانه :﴿وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[آل عمران:٧٢] لذلك فقد حمت الشريعة الإسلامية جناب الدين من العبث، وشرعت هذه العقوبة صيانة وحفظاً للدين، مع أنها في المقابل لا تلزم هذه التشريعات من لم يدخل في الإسلام حتى لو كان مواطناً داخل الدولة المسلمة.

(١) أخرجه البخاري في كتابة استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة وقتالهم ح(٦٩٢٣) ومسلم في كتاب الإمارة، باب : النهي عن طلب الإمارة والحرص عليه ح(١٨٢٤).

ثالثاً: مصطلح الليبرالية الإسلامية

هل يوجد أصلاً ليبرالية إسلامية وليبرالية غير إسلامية؟ إن هذا المصطلح وهو (الليبرالية الإسلامية) لا وجود له عند التحقيق، فالإسلام مكتفٍ بذاته .وكما سبق - فكل إيجابيات الليبرالية هي موجودة في الإسلام، ولا يحتاج الإسلام الإضافة عليه، فهو دين ومنهج متكامل كما قال سبحانه وتعالى :﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[المائدة:٤] ولكن هذا المصطلح يتَّجه لمحاولة تقريب الإسلام إلى الغرب كنوع من الإحساس بأن التقدم والحضارة مرهون باتباع الغرب كلياً - وقد سبق بيان شيء من هذا عند الحديث عن علمنة الإسلام[1] - حيث يروِّج أصحاب هذا المصطلح أن الإسلام في جوهره ليبرالي، وفي هذا السياق يُبرِز هذا الاتجاه ما في الإسلام مما يظنه أنه يتفق مع الليبرالية كاهتمام الإسلام بالحقوق الفردية والتسامح وحرية التعبير وغيرها، ويستدل هذا الاتجاه لهذه القضايا بحوادث تاريخية لا ترقى للاحتجاج العلمي عند التحقيق، مثل استدلالهم بحوادث تاريخية لفترات من التاريخ الإسلامي كان مسموحاً بحرية التعبير بعيداً عن أي ضوابط ولم يجد نكيراً من علماء المسلمين، وغيرها من هذه الأدلة، وهذا المنهج ضعيف جداً فالحوادث التاريخية لا تصح لأن تكون

بناءَ الإسلام مختلف عن بناءَ الليبرالية، فالإسلام قائم على الوحي المنزل من عند الله، بينما الليبرالية قائمة على ما يُقرره الإنسان لنفسه، سواء على مستوى التشريع والنُّظم، أو على مستوى الاعتقادات والتصورات، أو على مستوى القيم والأخلاق.

(١) سبق الحديث عن ذلك في الوحدة الثامنة (العلمانية بين النظرية والتطبيق).

دليلاً، فوجود الشيء لا يعني جوازه، فالعبرة بالنص الصحيح، ولذلك أمثلة كثيرة. ويميل هذا الاتجاه إلى تجاوز التفسير الإسلامي المعتبر للنصوص الشرعية إلى تفسيرات جديدة تنتهي في النهاية إلى تطابق الإسلام مع الليبرالية الغربية كنوع من الاندماج الثقافي مع الغرب، وقد سبق بيان بعض الأمثلة في الحديث عن العلمانية(١).

وإضافة الليبرالية إلى الإسلام هو نوع من التضليل، فبناء الإسلام مختلف عن بناء الليبرالية، فالإسلام قائم على الوحي المنزل من عند الله، بينما الليبرالية قائمة على ما يُقرره الإنسان لنفسه، سواء على مستوى التشريع والنُّظم، أو على مستوى التصورات والاعتقادات، أو على مستوى القيم الأخلاقية، فالليبرالية لا يمكن أن تلتقي مع الإسلام، ووجود مشتركات بينهما لا يعني أنهما ينطلقان من حقيقة واحدة، كما يوجد مشتركات بين المذاهب والأديان ولا يعني أنهما على اتفاق.

نص استرشادي

هل حقاً لا بديل عن الليبرالية ؟!

إن الدعوة إلى الليبرالية في العالم الإسلامي أخطأت فهم النظرية التي تتلمذت عليها، مثلما أخطأت فهم خصوصية الواقع الذي نعيش فيه، فإن حلول مشكلات واقعنا المجتمعي لا تكون باستنساخ نماذج جاهزة واستيرادها، إنما لا بد من استصحاب مدخل منهجي يقضي بوجوب الوعي بطبيعة المجتمعات وخصوصياتها، فالحضارات بطبيعتها

(١) سبق الحديث عن ذلك في الوحدة الثامنة (العلمانية بين النظرية والتطبيق).

أنساق منتظمة، لذا من السهولة إحداث تغيير فيها، فكل حراك نهضوي لا بد لكي يتجذر من تأصيل.

صحيح أن وضع المجتمعات المسلمة يحتاج إلى الحرية، فهو سواء في مستواه الثقافي والسياسي والاقتصادي، لكن مجرَّد الوعي بالمشكلة لا يعني الاقتدار على حلها، كما أن معالجتها لن تجري بمجرد استقدام مذهب جاهز وفرضه، إنما لا بد من إعمال الوعي النقدي، وتأصيل مفاهيم التفكير إذا أردنا لتلك المفاهيم أن تكون مؤثرة وفاعلة وقادرة على تحريك الوجدان والوعي والفعل.

الطيب بوعزة

نقد الليبرالية ص٢١٦

الحداثة

الحداثة هي في الحقيقة مُجمل النمط الحضاري الذي وصل إليه الغرب مُتخطياً بذلك النمط القديم، ويرجع ذلك إلى التحول الذي مرَّ به الفكر الغربي على الصعيد العلمي، ويتمثل بشتى التقدم المادي والتقني الذي وصل إليه الغرب، أو المعرفي ويشمل عموم النظريات التي توصل إليها الغرب سواء في المجال الاجتماعي والسياسي، أو ما يتعلق بنظرياته تجاه الدين، وعند ذكر مفهوم الحداثة؛ فإن الذهن ينصرف إلى الحداثة بصفتها مشروعاً علمياً وهو ما نشاهده اليوم من تقدم مذهل للبشرية على شتى الأصعدة سواء في العلوم التجريبية أو العلوم الإنسانية وغيرها.

كذلك فإن مفهوم الحداثة نفسه يتضمن المنهج الفكري الذي كان خلف هذه الإنجازات العظمى على مستوى البشرية، فالحداثة من هذه الزاوية هي مجال اهتمامنا بما أننا في سياق الدراسات الفكرية المعاصرة، فهي تمثل البناء الفكري للتقدم الذي تحصَّلت عليه البشرية وهي تضم تحت عباءتها عدَّة فلسفات وأفكاراً كبرى كان لها أكبر الأثر في تطور الفكر الغربي. ولأجل هذا فقد تشعَّب حديث الباحثين في الحداثة ما بين مضيِّق لمفاهيمها، وموسِّع لها، حتى جعلها بعضهم تشمل الفن والشعر والأدب ونمط العمارة والرسم وغيرها، وجاء في موسوعة النظريات الأدبية على سبيل المثال: "الحداثة: منظومة حضارية تنطوي على عناصر متداخلة ومتفاعلة ومتصارعة، وتغطِّي مجالات البحث العلمي والتطبيق التكنولوجي، والإبداع الأدبي، والفني والتفسير النقدي، وأشكال مؤسسات الحكم والسياسية والمدنيَّة التشريعية، والمعاملات التجارية، وروح القوانين، ووسائل الإنتاج الصناعي، ومدّ شبكات الاتصال والنقل، وبناء الدولة القومية

ورسوخ سلطانها، مع تزايد مساحة الحرية والمسؤولية الفردية أيضاً"[١] ولأجل هذه السِّعة فقد وصفها بعض الباحثين في هذا الشأن: "بأن مفهوم الحداثة عصيٌّ على التحديد الدقيق"[٢]، ولهذا السبب فإن القارئ لمفهوم الحداثة في المراجع العلمية سيصطدم بمفاهيم فضفاضة غير دقيقة المعالم ولا واضحة الحدود. وسيكون حديثنا عن الحداثة من خلال ثلاثة محاور وهي كالتالي:

المحور الأول: مفهوم الحداثة

وبما أن حديثنا في مجال حقول الفكر المعاصر، فإننا سنقتصر في موضوع الحداثة على الجانب المعرفي دون الجانب العلمي، ولذلك فإننا سنصف الحداثة بأنها: "منهج في البحث يعتمد على مجموعة أسس فلسفية هي مبدأ النزعة الإنسانية والعقلانية والتطور العام، بحيث يفسِّر هذا المنهج الكون تفسيراً عقلانياً بعيداً عن الدين من خلال قطع الإنسان صلته بالماضي والاهتمام باللحظة الراهنة، والاعتماد على التجربة الإنسانية في لحظتها الآنية"[٣]

وبما أن الحداثة في الحقيقة تشير إلى التحول الذي مرَّ به الفكر الغربي متخطياً بذلك مرحلة القرون الوسطى؛ فإننا يمكن أن نشير إلى تاريخ تقريبي لبدايات

---

(١) موسوعة النظريات الأدبية، نبيل راغب ص٢٦٤. وانظر على سبيل المثال أيضاً : موسوعة علم الاجتماع، جوردون مارشال ٢/ ٦١٩، دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي ص٢٢٤.

(٢) انظر مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح ص ٢٤١.

(٣) انظر الأسس الفلسفية للحداثة دراسة مقارنة بين الحداثة والإسلام، صدر الدين القبّانجي ص١٧، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، سمير الخليل ص٢٤٨

الحداثة وأنها بدأت بشكل تقريبي مع عصر النهضة وهو القرن السابع عشر الميلادي.

المحور الثاني: مواضيع الحداثة

بناء على أن الحداثة - في سياق المذاهب الفكرية المعاصرة - كما مرَّ من أنها تتضمن المنهج الفكري الذي كان خلف هذه الإنجازات العظمى التي حققها الفكر الغربي، وهو ما يصفه بعض الباحثين بقوله: "إن كثيراً من الناس يجعلون الحداثة مرادفة للفكر الغربي وتعبيراً عن قيمه وتصوراته وعن موقفه من الزمن والمكان والإنسان"[1] ولذلك فإن الحداثة على هذا يمكن أن تضمّ تحت عباءتها عدَّة فلسفات وأفكار كبرى كان لها أكبر الأثر في تطور الفكر الغربي، وهي مجمل مواضيع الفكر الغربي وقضاياه مثل: القطيعة مع التاريخ والتراث، وقدرة الإنسان على فهم العالم والذات، والفردية، والمادية، وتعدد قراءات النص الواحد، والعقلانية، والبرجماتية، والوجودية، والليبرالية، والمساواة، والديمقراطية، والتسامح وحقوق الإنسان، وعشرات المواضيع والقضايا التي انبنى عليها الفكر الغربي[2]، وهذا الشمول في مواضيع الحداثة هو الذي أشار إليه جان بورديار بقوله: "ليست الحداثة مفهوماً سوسيولوجياً أو مفهوماً سياسياً أو

تضمّ الحداثة تحت عباءتها عدَّة فلسفات وأفكاراً كبرى، وهي مجمل مواضيع الفكر الغربي وقضاياه.

(١) الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، محمد نور الدين أفاية، ص١٠٧.

(٢) انظر دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي ص٢٢٥.

مفهوماً تاريخياً يحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض التقليد، ومع ذلك تظل الحداثة موضوعاً عاماً يتضمن في دلالته إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدُّل في الذهنية"[1]، وكما تصفها لندا هتشيون[2] أيضاً بأنها: "تفيد العلم والموضوعية والتقدم والحرية والفرد وما شابه ذلك، فإن الحداثة هو الزمن الذي تجلَّت فيه تلك المظاهر"[3] وقد وصف الكاتب هاشم صالح[4] عصر الحداثة بعبارة أقرب إلى الواقع بقوله :"تميَّز عصر الحداثة بتغلُّب العقل على الإيمان، والفلسفة على اللاهوت، والعالم المُتعَلْمِن شيئاً فشيئاً على الكنيسة، وهكذا اختفى الدين أو كاد من الحياة العامة، وأصبح مسألة شخصية ليس إلا"[5].

إذن فإن مواضيع الحداثة هي مواضيع الفكر الغربي الكلية، وهي تصف مرحلة من مراحل الفكر الغربي التي تجاوز به زمن القديم/ زمن العصور الوسطى، إلى الزمن الحديث، فهي نمط جديد من الأنماط التي مرَّ بها الفكر الغربي ولايزال.

---

(١) انظر الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ص٣٢٠.

(٢) ليندا هتشيون أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة تورنتو في كندا ولدت عام ١٩٤٧م. انظر : سياسة ما بعد الحداثة، ليندا هتشيون، صفحة الغلاف.

(٣) سياسة ما بعد الحداثة، ليندا هتشيون ص ٨.

(٤) هاشم صالح مفكر ومترجم سوري، ولد عام ١٩٥٠م نال درجة الدكتوراه من السوربون عام ١٩٨٢م، ويعد من أبرز المفكرين العرب المهتمين بقضايا الحداثة ، عاش في فرنسا منذ الثمانينات ولمدة ثلاثة وثلاثين عاما في باريس حيث قام بترجمة الكثير من كتب محمد أركون إلى العربية وساهم في تعريف القراء العرب به وبأفكاره، وله العديد من الأعمال التي تعبر عن أفكاره.

(٥) مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح ص٢٤١.

المحور الثالث: الحداثة في العالم العربي والموقف من التراث

إذا كان ما سبق في مفهوم الحداثة، وهو قطع الإنسان صلته بالماضي والاهتمام باللحظة الراهنة؛ فإن الحداثة في الفكر الغربي هي اللحظة التي قطع فيها الفكر الغربي أي صلة له بماضيه، وبدأ يؤسس لمنهج معرفي جديد لا يعتمد على الماضي، وإنما يؤسس لمعرفة جديدة قوامها التجربة الإنسانية في لحظتها الراهنة، وبما أن الفكر العربي المعاصر هو في المجمل انعكاس للفكر الغربي، فإن أبرز سمات الحداثة العربية هي موقفها من التراث، وبما أن الفكر العربي والإسلامي يمتلك تراثاً ضخماً لا يقارن به تراث الحضارة الغربية ؛ فإن الموقف منه سيكون في غاية العنف، وقد عبر محمد سبيلا عن الحداثة في موقفها من التراث بقوله: "هي تحرر من ثقل التراث ومن تثاقلاته وأشكال عطالته، ومن صور العالم القديمة، تحرر الفرد من ربقة التقليد ومن ثقل الماضي، وتزوده بحق الاختيار وبقسط من الحرية ومن المسؤولية، وتفتح أمامه طيف ألوان من الاختيارات"[1] لذلك فإن الحداثة في العالم العربي قد جعلت التحرُّر من التراث شرطاً أساسياً من شروط النهضة، لذلك كان من شرط الحداثة هو إحداث القطيعة مع التراث، ووضع التراث تحت محكِّ النقد، وإخضاعه لمنهجيات النقد كما هي في الفكر الغربي.

وإذا نظرنا إلى الحداثة من زاوية التقدم والحضارة ؛ فإن هذا لا يتعارض مع الإسلام، والإسلام جاء لتعزيز نجاة الإنسان على المستوى الأخروي، وكذلك نجاحه الدنيوي وعمارته للأرض، هذا إضافة إلى أن الإسلام عزز من جانب

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا ص٤٢.

العقل لأنه لا يوجد في الإسلام تعارض بين الدين والعقل، فكل واحدٍ منهما مكمِّل للآخر.

وإذا نظرنا إلى الحداثة من جانبها الفكري، وهي القطيعة مع الماضي بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، فإن التراث هو ما أنجزه الإنسان في الحقول المعرفية المتعددة، إلا أنه عندما يأت الحديث عن تجديد التراث أو إعادة قراءته يتحول في غالبه إلى مفهوم يحيل بالدلالة إلى الفكر الديني وما يتصل بهذا الفكر من تاريخ باعتبار أن هذا الفكر هو المحرك الفعلي للفكر العربي والإسلامي، على أن مصطلح التراث ـ بما يعنيه من أبعاد دلالية ـ لم يكن متداولاً في القرون الإسلامية الأولى، ولم يتم تداوله بهذا المفهوم إلا في أوائل القرن العشرين، ولحداثة هذا المصطلح ولكونه يحمل بعداً زمانياً بتعلقه بالإنسان؛ تم الخلط الزمني بينه وبين الدين باعتبار أن الدين يعتبر من هذه الزاوية تراثاً، مع أن الدين متعلق بالجانب الإلهي المفارق للزمان والمكان، بل إن فصل الدين عن التراث يحرر الدين من تبعات الفعل الإنساني، إلا أن الخطابات التجديدية العلمانية نظرت إلى التراث من الزاوية الزمنية فسوت بين الدين والتراث، وتم إعادة قراءة التراث على هذه التسوية باعتبار أن الدين جزء من التراث الإنساني لا يمكن أن ينفصل عن أي عملية لتجديد التراث أو إعادة قراءته.

من المنطلق السابق تبنَّت خطابات الحداثة العربية الاستعارة من الفكر الغربي ما يخدم الأغراض التحديثية العاملة في مجال التراث، ففي النصف الثاني من القرن العشرين تقريباً ابتدأت المشاريع المطالبة بإعادة قراءات التراث في التمدد في

الخطاب العربي المعاصر، فعلى سبيل المثال كتب طيب تيزيني[1] موسوعته "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة "في اثني عشر جزءً[2] ومن ضمنها كتاب "من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي"[3]، وأعدّ أدونيس[4] أطروحته للدكتوراه بعنوان "الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب"[5] وكتَب حسين مروّة[6]

(١) طيب تيزيني (١٩٣٨-٢٠١٩م) باحث ومفكر سوري ولد في حمص، حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٦٨م من المانيا، ثم عاد إلى سوريا أستاذاً بجامعة دمشق، ويتجه تيزيني في أبحاثه إلى النزعة الماركسية في تفسير التراث.

(٢) صدر الكتاب مطبوعاً عام ١٩٧١م.

(٣) صدر الكتاب مطبوعاً عام ١٩٧٦م.

(٤) أدونيس هو علي أحمد سعيد الملقَّب نفسه أدونيس ولد عام ١٩٣٠م شاعر سوري لبناني، درس في جامعة القديس يوسف ونال دكتوراه الدولة في الأدب عام ١٩٧٣م وأثارت أطروحته "الثابت والمتحول" سجالاً طويلاً، وتكررت دعوته كأستاذ زائر إلى جامعات ومراكز للبحث في فرنسا وسويسرا والولايات المتحدة وألمانيا ونال عددًا من الجوائز اللبنانية والعالمية وألقاب التكريم. وترجمت أعماله إلى ثلاث عشرة لغة.

(٥) صدر الكتاب مطبوعاً عام ١٩٧٣م

(٦) حسين بن علي مروّة، كاتب ومفكر لبناني ولد عام ١٩١٠م في جنوب لبنان من عائلة شيعية، تخرج من معاهد النجف عام ١٩٣٨م ومكث في العراق، ثم عاد إلى لبنان عام ١٩٤٩م وعمل في مجال التعليم في مدارس وجامعات العراق ولبنان وفي عدد من الجامعات العربية طيلة أربعين عاماً، وقد أسهم في تحرير العديد من الصحف والمجلات، وهو قيادي شيوعي بارز يعتبر من أشهر الماركسيين العرب، وقد اغتيل في منزله عام ١٩٨٧م.

"النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"[1]، ثم أصدر محمد عابد الجابري[2] رباعيته في "نقد العقل العربي"[3] والتي تعتبر من أهم القراءات الجديدة للتراث، ومن ذلك أيضاً موسوعة حسن حنفي الخماسية "من العقيدة إلى الثورة"[4] بناء على أن العقيدة هي التراث والثورة هي التجديد، وأراد من خلال ذلك إعادة بناء علم العقيدة وأصول الدين.

هذه الأعمال الثقافية وغيرها والمتعددة في منطلقاتها سواء اتخذت مصطلح إعادة قراءة التراث أو التجديد شعاراً لها أو غيره من المصطلحات الآخذة في التبلور؛ لعبت دوراً مهما في تسريع عملية إعادة قراءة التراث، وهذه المشاريع وإن اختلفت في الآلية التي عملت في ضوئها لإعادة قراءة التراث وفق رؤيتها فإنها اتفقت في مضمونها على نبذ القراءة التراثية للتراث، والتدشين لقراءة حداثية للتراث وفق معطيات حديثة.

إن الخطابات الحداثية المعاصرة لم تقتصر على الجانب التاريخي من التراث؛ بل شمل التجديد القضايا الدينية بناء على نظريتها في تداخل التراث مع الدين، حيث

---

(١) صدر الكتاب مطبوعاً عام ١٩٧٨م.

(٢) محمد عابد الجابري(١٩٣٦-٢٠١٠م) كاتب ومفكر مغربي حصل على دكتوراه الدولة عام ١٩٧٠م من كلية الآداب في الرباط، عمل أستاذاً للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس في الرباط، يعتبر من أشهر المفكرين العرب، كتب العديد من الأبحاث وأبرزها رباعيته في نقد العقل العربي التي عقدت من أجل مناقشتها الندوات والمؤتمرات.

(٣) صدر الجزء الأول من هذه الرباعية عام ١٩٨٤م.

(٤) صدر كتاب "من العقيدة إلى الثورة" عام ١٩٨٨م وأما كتاب "التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم" والذي يعتبر مقدمة للمشروع فقد صدر عام ١٩٨٠ م.

أحدثت هذه الخطابات الحداثية تغييراً في مدلولات كثير من القضايا الدينية سواء على مستوى العقائد أو على مستوى الأحكام مستعينة لذلك بالمناهج الحديثة في التحليل والدرس والتأويل.

ووجود قراءات حداثية علمانية تحاول إعادة قراءة التراث ونقده، ومعارضتنا لذلك لا يعني أن التراث معصوم، بل إن التراث فيه الصحيح والسقيم، وفيه ما وافق السنة وفيه ما وافق البدعة، وقد مارس نقد التراث علماء سابقون لهم وزنهم العلمي كالإمام ابن تيمية مثلاً وغيره كثير، فبيَّنوا صواب التراث من خطئه، فالتراث ليس معصوماً، وليس هناك عصمة إلا للكتاب والسنة، ولكن معارضتنا للقراءة الحداثية في نقد التراث أنها لم تفرز التراث إلى خطأ وصواب، بل تعاملت مع التراث بصفة واحدة، وبنفس المنهجية الغربية، ورأت أن التراث في العموم بما فيه من فهم للنصوص الدينية الذي اتفق عليه سلف الأمة لا يناسب المرحلة الحديثة، وينبغي إعادة قراءة التراث بما فيه من مسائل العقائد والأحكام وذلك من أجل الخروج بقراءة حداثية تناسب العصر الحديث، وهذا هو وجه المخالفة الصريحة للمحكمات من الدين.

التراث ليس معصوماً، بل فيه الصحيح والسقيم، وفيه ما وافق السنة وفيه ما وافق البدعة، وليس هناك عصمة إلا للكتاب والسنة. ولكن العبرة في سلوك المنهج السليم في نقده وتمحيصه.

نص استرشادي

تأويل التراث وجدلية الدلالة

يعلن الفكر الحداثي أن مشروعه مع التراث هو مشروع تأويلي وليس مشروعاً استئصالياً!، ولذلك يشكِّل مفهوم التأويل بالنسبة للفكر الحداثي أساساً منهجياً فلسفياً مركزياً في مواجهته مع التراث، من أجل إخضاع التراث لمفاهيم الحداثة وأدواتها. ولا يتم له ذلك إلا من خلال صياغة حداثية لمفهوم التأويل، وهو الأمر الذي سينتهي به إلى استئصال التراث والقطيعة معه.

ونجد أن هذه الفكرة فكرة مطَّردة مع كل المناهج التي أرادت أن تقيم "علاقة" هدم! مع التراث، أي تريد أن تخضعه لأدواها التي تمثل مراداتها، لا أن تُخضع أدواتها له، كالذي قامت به التيارات الباطنية وتيارات الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

ولا شك في تناقض هذا الموقف وفي كونه مُصادَرة في الوقت ذاته ؛ فطالما انتسب أصحاب تلك التيارات إلى التراث ؛ فإن هذه النسبة تقتضي الاعتراف بتفوقه على أدواتها القَبْلية، أي تلك التي كانت تقيم منهجيتها المعرفية عليها قبل أن تتعرف إلى التراث، ومن ثم لا بد من خضوعها لأدوات التراث ومنهجيته المعرفية.

وكل هذه الأنواع التي أرادت أن تحاكم النص بأدواتها؛ يجمعها أنها تقرأ وتنتقد النص بأدوات خارجية ليست هي الأدوات ولا اللغة التي تحدَّث بها النص، ومن هنا تكون إشكالية هذا النوع من القراءة التي لا تنتهي. والنتيجة المشتركة بين كل تلك المناهج التأويلية هي إخراج النص الشرعي عن ظاهره المراد به إلى أهواء أصحابها، ويمسي الأمر كما قال ابن القيم :"إنه لو أُخرج الشرع عن ظاهره بتأويل المتأولين انتقضت عرى الإيمان كلها، وكان لا تشاء طائفة من طوائف أهل الضلال أن تتأول النصوص على مذهبها إلا وجدت السبيل إليه".

د. محمد بن حجر القرني
موقف الفكر الحداثي العربي
من أصول الاستدلال في الإسلام ص١٧١

العولمة

يتميز مفهوم العولمة بالغموض وعدم الوضوح، وما ذلك إلا لتشعُّب مدلولاته، لذلك فقد تعددت تعريفاته بين الباحثين، وهذا الاختلاف راجع إلى زاوية الرؤية إلى العولمة، هل هي ظاهرة من حيث التركيز على تجلياتها ونتائجها ؟ أو من ناحية النظر إلى العولمة كفكر ومنهج يتحدد بإطار فكري معين ؟ أو من ناحية النظر إلى أن العولمة هل هي حالة أي مرحلة تاريخية تتميز بمجموعة من التغيرات التي طرأت على البشرية في السنوات الأخيرة من اندماج العالم في أفكار واحدة ليست وليدة الساعة؟ ولأجل اختلاف زاوية النظر إلى العولمة اختلفت تعريفات الباحثين لها، هذا إضافة إلى أن قضايا العولمة يتم تداولها في حقول متعددة كحقل العلوم السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية وغيرها، هذا كله قد تسبب في عدم وضوح مفهوم العولمة في الدراسات المعاصرة بالشكل الكافي.

ولأجل هذا التداخل في مفهوم العولمة ؛ فإنه لا يوجد تعريف محدد لها يمكن الأخذ به كتعريف حصري لها، وإنما تعددت التعاريف بناءً على اختلاف زوايا النظر إلى العولمة ـ كما سبق ـ وبما أننا في سياق الدراسات الفكرية المعاصرة؛ فإننا سنركِّز في مفهوم العولمة على الجانب الفكري منها وذلك من خلال التعريف التالي:

تعريف العولمة:

هي حالة ثقافية عالمية تفرض نفسها كثقافة كونية تتجه نحو التوحُّد في القيم والأهداف وأنماط الاستهلاك دون اعتبار لاختلاف الدين أو الثقافة أو العرق[1].

وسيكون حديثنا عن العولمة من خلال ثلاثة محاور هي كالتالي:

المحور الأول: البعد الثقافي والفكري للعولمة

وإذا قلنا إن العولمة هي نسق ثقافي عالمي يحاول أن يتمدد على كافة المستويات، والثقافة هي الميدان الأرحب للعولمة؛ فإن العولمة ستغير وجه الثقافات إلى أن تصطبغ تلك الثقافات بصبغة الثقافة المسيطرة، وقبل أن نفصِّل في البعد الثقافي والفكري للعولمة فإن من المهم بيان المقصود بالثقافة، ويعتبر أشهر مفهوم للثقافة ما ذكره تايلور[2] عنها بقوله :"ذلك الكلُّ المركَّب من المعارف والعقائد والفن والأخلاق والقانون والأعراف وكل ما اكتسبه الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع

في العولمة تذوب ثقافات الشعوب وخصوصياتها في خضم ثقافة عالمية كونية مسيطرة، مما تتوحَّد معه معايير الأخلاق والسلوك، وقوانين الأسرة، وتتفق فيه الأذواق ونمط اللباس والأكل، والعادات وطقوس الأعياد والأفراح والمناسبات لصالح الثقافة المهيمنة.

---

(١) انظر موسوعة علم الاجتماع، جوردون مارشال ٢/ ١٠٤٧. تحديات العولمة وآثارها على العالم العربي، غربي محمد ص٢٢.

(٢) إدوارد بيرنت تايلور (١٨٣٢-١٩١٧م) عالم أنثروبولوجي إنجليزي، اشتهر بنظرياته في التطور الثقافي للمجتمعات.

ما"[1] وإذا كانت العولمة بطبيعتها تفرض ثقافة معينة على عموم الثقافات الأخرى، فإن ذلك يعني طغيان ثقافة واحدة على العالم كله، سواء على مستوى الأخلاق أو الفن أو القانون أو الأعراف وغيرها مما يشمله مفهوم الثقافة كما مرّ، بحيث تذوب ثقافات الشعوب وخصوصياتها في خضم ثقافة عالمية كونية مسيطرة، مما تتوحَّد معه معايير الأخلاق والسلوك، وقوانين الأسرة، وتتفق فيه الأذواق ونمط اللباس والأكل، والعادات وطقوس الأعياد والأفراح والمناسبات لصالح الثقافة المهيمنة، حيث تسعى عولمة الثقافة إلى تغيير المفاهيم المستندة إلى أعراف وتقاليد أو مرجعيات مستندة إلى الدين، بحيث تتحرر الثقافة من كل قيود وتخضع لثقافة مسيطرة، وهذه الثقافة المسيطرة هي ثقافة العالم الغربي بمفاهيمه وتصوراته كالحرية بالمفهوم الغربي وحقوق الإنسان وحقوق المرأة وغيرها، ويكون نتيجتها طمس الهوية في النهاية.

المحور الثاني: أذرع العولمة

إذا عرَّفنا العولمة بأنها نسق ثقافي عالمي يفرض ثقافة عالمية ؛ فإن هناك عدداً من الأدوات يتم من خلالها فرض هذه الثقافة وبعض هذه الأدوات على اتصال بالنواحي الاقتصادية، وبعضها متعلق بالنواحي السياسية، وبما أن دراستنا في مجال الفكر المعاصر ؛ فإننا سنقتصر على بعض الجوانب الفكرية والثقافية وهي كالتالي:

---

(١) علم الاجتماع الثقافي، علي عبد الرزاق جلبي ص٦٦، وانظر أيضاً : علم الاجتماع الثقافي ص٨٩.

أولاً: المواثيق والاتفاقيات الدولية

المواثيق الدولية تعني المعاهدات التي تتضمن إجراءات معنية سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو حقوقية، بمجرد أن توقعها الدولة تحمل صبغة قانونية، يتم بموجبها إلزام الدولة الموقِّعة بمضمون هذا الميثاق أو هذه الاتفاقية، ومن أشهر هذه المواثيق والاتفاقيات: البيان العالمي لحقوق الإنسان الذي تم الإعلان عنه في عام ١٩٤٨م[1]، واتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة عام ١٩٧٩م[2] وغيرها، وتسعى هذه المواثيق والاتفاقيات إلى تعميم المفاهيم الغربية سواء تعلق ذلك بمفاهيم الحريات بالمفهوم الغربي أو قضايا المرأة والأسرة، أو قضايا حقوق الإنسان وغيرها، بحيث تصبح هذه المفاهيم مفاهيم ملزمة وتُشرَّع القوانين لحمايتها، بحيث لا يستطيع أحد تجاوزها.

فعلى سبيل المثال فيما يتعلق بحقوق الإنسان نصَّ البيان لعالمي لحقوق الإنسان على قضايا تخالف الشريعة الإسلامية منها : حرية تغيير الدين كما في المادة رقم(١٨)، وحرية الزواج دون اعتبار للدين كما في المادة رقم (١٦) وهذه المواد

(١) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وثيقة تاريخية هامة، صاغها ممثلون من مختلف الخلفيات القانونية والثقافية من جميع أنحاء العالم، واعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في باريس في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨ بوصفه المعيار المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم. وترجمت تلك الحقوق إلى ٥٠٠ لغة من لغات العالم.

(٢) وتعرف هذه الاتفاقية باتفاقية (السيداو) وهي معاهدة دولية اعتمدتها الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٧٩م وتصفها على أنها وثيقة الحقوق الدولية للنساء، صُدّقت المعاهدة في ٣ سبتمبر من عام ١٩٨١ ووقعت عليها أكثر من ١٨٩ دولة، وهي مؤلفة من ٣٠ مادة في قالب قانوني مُلزم المبادئ والتدابير المقبولة دولياً لتحقيق المساواة في الحقوق للمرأة في كل مكان.

الدستورية وغيرها بسبب عولمتها عن طريق المواثيق الدولية، أصبحت كالأمر المقطوع به، وتخللت إلى النظم التشريعية في كثير من الدول، بحيث أصبح مقتضى هذه المواد الدستورية هو المعتبر دون غيره سواء كان هذا الغير العرف أو الدين أو غيره.

ثانياً: الكيانات والأنظمة الاقتصادية

بما أن الاقتصاد مؤثر بدرجة كبيرة في الفكر، حيث إن النواحي الاقتصادية كثيراً ما تقوم بصياغة الثقافة والفكر من خلال ما تحدثه من تغيرات اجتماعية في أنماط الحياة والعمل، فإن الكيانات والأنظمة الاقتصادية تعتبر من أهم أذرع العولمة، ومن أمثلة الكيانات والأنظمة الاقتصادية: صندوق النقد الدولي[1] والبنك الدولي[2] ومنظمة التجارة العالمية[3] وغيرها من الكيانات والأنظمة

(١) صندوق النقد الدولي هو أحد أجهزة الأمم المتحدة الرئيسية، تأسس عام ١٩٤٥م بهدف تشجيع التعاون النقدي الدولي وتوسيع التجارة الدولية والعمل على تثبيت وتنسيق نظم التعامل والتبادل بين الأعضاء، ويبيع الصندوق النقد الأجنبي للأعضاء لمساعدتهم على مواجهة الصعوبات، ويقدم المشورة للحكومات بشأن المشكلات المالية. انظر الموسوعة السياسية، تحرير عبد الوهاب الكيالي ١/ ٣٢٣.

(٢) البنك الدولي هو أحد أجهزة الأمم المتحدة الرئيسية أنشئ بعد الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥م بهدف العمل على تعمير الدول الأعضاء وذلك بتيسير استثمار رأس المال في أغراض إنتاجية، كما يقرض البنك الدولي الدول لأغراض التنمية الاقتصادية ومكافحة الفقر، ومقر البنك الدولي في واشنطن. انظر الموسوعة السياسية، تحرير عبد الوهاب الكيالي ١/ ٣٢٣.

(٣) منظمة التجارة العالمية أحد أجهزة الأمم المتحدة واختصارها (ألغات) وهي منظمة أنشئت عام ١٩٤٨م بهدف وضع شرائع وقوانين للتجارة الدولية، ومقرها في جنيف. انظر الموسوعة السياسية، تحرير عبد الوهاب الكيالي ١/ ٣٢٦.

الاقتصادية، بحيث تسعى هذه الجهات والمنظمات إلى السيطرة على العالم من خلال ما تفرضه من أنظمة وتشريعات اقتصادية، بحيث تكون هذه التشريعات والأنظمة والقوانين هي التي تشكِّل نظام العمل والحياة الاجتماعية، مما تذوب معه الهويات المحلية المستندة إلى الأعراف أو التقاليد أو الدين، لإحلال نظام اجتماعي وثقافي تفرضه الدول المسيطرة، بحيث تغير به فكر وثقافة الدول الأخرى.

وهذه الكيانات الاقتصادية تفرض على الدول النامية أثناء المساعدة أو الإقراض نماذج إصلاحية واقتصادية، وتكون هذه النماذج الإصلاحية شرطاً في الإقراض أو المساعدة، وغالباً ما تحتوي هذه الإصلاحات على أنظمة في العمل مستوردة من الثقافة الغربية تتعارض مع الدين أو الثقافة أو العرف الاجتماعي ، وبعض هذه الاصلاحات تتصادم تصادماً مباشراً مع النصوص الشرعية المحكمة، وهذه التغييرات مما تتغير معه تلقائياً طبيعة الحياة الاجتماعية، وتصطبغ معه بنموذج الثقافة الغربية، وهذا بدوره سيُنحِّي الدين والقيم الأخلاقية المنبثقة من الدين أو الأعراف المحلية، ليحل محلها قيم الأخلاق الرأسمالية الغربية.

المحور الثالث: الإطار الشرعي في التعامل مع العولمة

إذا كان أصدق ما يطلق على العولمة أنها حالة ثقافية واقتصادية وسياسية غربيَّة تتمدد لتسيطر على كافة الثقافات الأخرى متجاوزة القيم المحلية والدين ؛ فإن الموقف الصحيح من العولمة أن نجعل هناك معياراً ثابتاً نقيس به مخرجات العولمة، وهذا المقياس الثابت لا يمكن إلا أن يكون الشَّرع المتمثل بالنصوص الشرعية، فما جاءت به الأنظمة والثقافات الغربية مما يستفيد منه الإنسان ويسهِّل

حياته وينظِّمها كحال كثير من الأنظمة والتشريعات التي لا تخالف الشريعة الإسلامية، فهنا المجال واسع لقبولها، بما أنها لا تخالف الشريعة الإسلامية، ويدل على ذلك قبول النبي صلى الله عليه وسلم بعض القيم الأخلاقية المتعارف عليها في الجاهلية ورتَّب عليها الفضل كإكرام الضيف وإجارة المستجير، ونصرة المظلوم وغيرها كثير، كما استفاد النبي صلى الله عليه وسلم في الحرب مما هو معمول به في بعض الأمم كحفر الخندق ورمي المنجنيق. وكل هذا وذاك مما يكون الأصل فيه تحقيق حاجة الناس.

إن الموقف الصحيح من العولمة أن نجعل هناك معياراً ثابتاً نقيس به مخرجات العولمة، وهذا المقياس الثابت لا يمكن إلا أن يكون الشَّرع المتمثِّل بالكتاب والسنة.

وإذا كان ما جاءت به العولمة مما يخالف مقتضيات النصوص الشرعية كحرية الأديان مثلاً، أو بعض مفردات قضايا المرأة والأسرة كما هي في الاتفاقيات الدولية، أو تنحية الشريعة الإسلامية وإحلال القوانين الوضعية محلها، فهذا يجب رده وبذل كافة الوسائل لمحاربته.

نص استرشادي

عولمة قضايا المرأة

اتسمت المرحلة الحالية فيما يتعلق بقضايا المرأة بتطوير الأمم المتحدة لرؤيتها التنموية الجديدة المرتبطة بالمرأة، وما أعقبها من صعود مفاهيم النظام العالمي الجديد ثم العولمة وانعكاساتها على صعيد المرأة وقضاياها، ففي حين طالب البعض بضرورة أن يتم ذلك في إطار الخصوصية التاريخية والثقافية بالاستناد إلى المرجعية الشرعية الإسلامية، ارتأى آخرون أن يتم التعامل مع قضايا المرأة استناداً إلى المرجعية الدولية ممثلة في الوثائق الدولية بشأن المرأة، وأبرزها

اتفاقية مناهضة كافة أشكال العنف والتمييز ضد المرأة (السيدوا) ١٩٧٩م، وإعلان بكين ١٩٩٥م.

وقد انحاز التيار الليبرالي العربي إلى الخيار الثاني متخذاً من البعد العولمي النشط والمتنفِّذ منطلقاً لتعاطيه مع قضايا المرأة من جهتين: الأولى: اعتبار القضية شأناً دولياً ولم تعد قضية المرأة مشكلة محلية تناقش داخل كل دولة بما يتفق وهويته وثقافتها. الثانية: ـ وهي مبنية على الأولى ـ اتخاذ الإطار الحقوقي الغربي مرجعية ملزمة للفصل في قضايا المرأة، علاوة على تطويع النظام العالمي لقضايا المرأة واستخدامه أداة للضغط على بعض الحكومات التي لا تبدي مرونة كافية في الخضوع للسياسات العولمية، خصوصاً بعد التحول الخطير للأمم المتحدة حينما اتجهت بشكل لافت نحو التركيز على قضايا التنمية والبيئة وغيرها من القضايا التنموية، متجاوزة في ذلك الأبعاد السياسية والاقتصادية إلى الأبعاد الاجتماعية والثقافية، انطاقاً من فرض النموذج المعرفي الغربي، وتهميش وإقصاء بقية الثقافات والحضارات الأخرى.

وتم العمل على ترويج هذا النموذج باعتباره النموذج الأوحد لتقدُّم المرأة والذي يجب احتذاؤه من قبل نساء العالم، ومحاولة فرضه بالقوة من أجل إعادة صياغة الهويات والتعاريف الإنسانية المستقرة عبر قرون طويلة.

د. صالح بن محمد الدميجي

موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٨٩٥



المراجع

- **أبحاث في النظرية العامة في العقلانية العمل الاجتماعي والحس المشترك،** ريمون بودون، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، محمد محمد حسين،** مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٠٥هـ.
- **استعمار مصر**، تيموثي ميتشل، ترجمة: بشير السباعي وأحمد حسان، مركز مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ.
- **استقبال الآخر الغرب في النقد العربي الحديث،** سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- **الأسس الفلسفية للحداثة دراسة مقارنة بين الحداثة والإسلام،** صدر الدين القبّانجي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- **الأسس الفلسفية للعلمانية،** عادل ظاهر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- **الأسس المنهجية لعلم الأديان دراسة في سؤال المنهج ونظرية البحث،** محمد بن بسيس السفياني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ.
- **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

- **الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي،** محمد الشرفي، دار بترا، دمشق، ٢٠٠٨م.
- **أصول التاريخ الأوروبي الحديث من النهضة الأوربية إلى الثورة الفرنسية،** هربرت فيشر، ترجمة: زينب عصمة راشد وأحمد عبد الرحيم مصطفى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.
- **الأعلام،** خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٤م.
- **آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة أفكارنا إلى العالم،** ريتشارد تارناس، ترجمة: فاضل جكتر، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
- **البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهد عباس الأول وسعيد،** الأمير عمر طوسون، مطبعة صلاح الدين، الاسكندرية، ١٩٣٤م.
- **بورقيبة سيرة شبه محرمة،** الصافي سعيد، رياض الريس للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي،** جمال الدين الشيَّال، دار الفكر العربي، مصر، ١٣٥١هـ.
- **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث،** رونالد سترومبرج، ترجمة: أحمد الشايب، دار القارئ الجديد، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.

- **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين،** غنار سكيربك و نلز غليجي، ترجمة : حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٢م.
- **تاريخ الفلسفة الغربية،** برتراند رسل، ترجمة : محمد فتحي الشنقيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- **تاريخ أوروبا الحديث،** جفري برون، ترجمة: علي المرزوقي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان – الأردن.
- **تحديات العولمة وآثارها على العالم العربي،** غربي محمد، مجلة اقتصاديات شمال أفريقيا، العدد السادس.
- **التراث والتجديد،** حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
- **تشكيل العقل الحديث،** كرين برينتون، ترجمة: شوقي جلال، كتاب عالم المعرفة (٨٢) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤م.
- **الثورة الفرنسية وروح الثورات،** غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣ م.
- **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس،** محمد نور الدين أفاية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- **الحداثة وما بعد الحداثة،** محمد سبيلا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

- **حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر**، جاك تاجر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م.
- **الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة رضي الله عنهم**، فهد العجلان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، الطبعة الثانية.
- **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ**، سلامة موسى، دار الهلال، مصر.
- **حظر الرموز الدينية في فرنسا بين مطرقة العلمانية ومبادئ حقوق الإنسان دراسة في ضوء القانون الدولي العام**، عامر فاخوري، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، المجلد (٢) العدد (٢٠) ابريل ٢٠١٤م.
- **حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها**، عبد الرحيم السلمي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
- **حقيقية الحجاب وحجية الحديث**، محمد سعيد عشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
- **حوار لا مواجهة**، أحمد كمال أبو المجد، الكتاب العربي (الكتاب السابع) ١٩٨٥م.
- **حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ودراسات إسلامية أخرى**، حسين أحمد أمين، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
- **دستور الأخلاق في القرآن دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**، محمد عبد الله دراز، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤٠٥هـ.
- **دليل الناقد الأدبي**، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي،

الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

- **دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي**، سمير الخليل، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة**، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- **رسالة في التسامح**، جون لوك، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- **سياسة ما بعد الحداثة**، ليندا هتشيون، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- **السيرة الذاتية لمؤسس تركيا الحديثة**، أندرو مانجو، ترجمة: عمر الأيوبي، دار الثقافة والسياحة "كلمة"، أبو ظبي، ١٩٩٩م.
- **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
- **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **العقل والعقلانية نصوص فلسفية**، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.
- **العقلانية فلسفة متجددة**، جون كتنغهام، ترجمة: محمود الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

- **علم الاجتماع الثقافي**، علي عبد الرزاق جلبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠١٦م.
- **العالمانية طاعون العصر**، سامي عامري، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الخُبر، الطبعة الأولى، ١٤٣٨هـ.
- **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة،** عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.
- **العلمانية تحت المجهر**، عبد الوهاب المسيري بالاشتراك مع عزيز العظمة، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- **العلمانية وسياسة الدولة تجاه الدين الولايات المتحدة وفرنسا وتركيا،** أحمد كورو، ترجمة: ندى السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- **العلمانيون والقرآن،** أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
- **عن الحرية،** جون ستيورات مل، ترجمة: عبد الله أمين غيث، الأهلية للنشر والتوزيع، عَمان، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، حسن الكحلاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- **فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام**، سلطان بن عبد الرحمن العميري، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة.

- **الفكر العربي في عصر النهضة،** ألبرت حوراني، ترجمة :كريم عزقول، دار نوفل، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- **الفكر الإسلامي قراءة علمية،** محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- **فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها،** توفيق الطويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة.
- **الفلسفة الحديثة نصوص مختارة،** ترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.
- **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان،** عبد الوهاب المسيري، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.
- **الفلسفة المعاصرة في أوروبا،** إ.م. بوشنسكي، ترجمة: عزت قرني، كتاب المعرفة (١٦٥) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢م.
- **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها،** هنتر ميد، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م.
- **الفلسفة موضوعات مفتاحية،** جوليان باجيني، ترجمة: أديب يوسف شيش، دار التكوين والترجمة، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- **في الحكم المدني،** جون لوك، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٩م.

- **في العقد الاجتماعي**، جان جاك روسو، ترجمة: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- **قصة الحضارة**، ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت.
- **قصة الفلسفة الحديثة**، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٥هـ.
- **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق.
- **الليبرالية إشكالية المفهوم**، ياسر قنصوة، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم**، شكيب أرسلان، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الثانية.
- **مبادئ الفلسفة**، أ.س. رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين، منشورات البندقية، القاهرة، الطبعة، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.
- **مبادئ أولية في الفلسفة**، جورج بوليتزر، ترجمة: فهيمة شرف الدين، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م.
- **محاكمة جارودي**، روجيه جارودي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ.
- **المدارس العالمية الأجنبية الاستعمارية تاريخها ومواقعها**، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن حزم، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة

الأولى، ٢٠٠٥م.

- **مدخل جديد إلى الفلسفة**، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٧٥م.
- **مستقبل الثقافة في مصر**، طه حسين، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.
- **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرنجينيا، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- **المعجم الفلسفي**، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٤م.
- **المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**، عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- **مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، طوني بينيت وآخرون، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- **مقاصد الشريعة الإسلامية**، محمد بن الطاهر بن عاشور، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١م.
- **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

- **الموسوعة السياسية،** تحرير: عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- **موسوعة الفلسفة،** عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
- **الموسوعة الفلسفية العربية،** تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- **موسوعة النظريات الأدبية،** نبيل راغب، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- **موسوعة علم الاجتماع،** جوردون مارشال، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- **موسوعة لالاند الفلسفية،** أندرية لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت وباريس، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
- **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام،** محمد بن حجر القرني، مركز البحوث والدراسات التابع لمجلة البيان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
- **موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين،** صالح بن محمد الدميجي، مركز البحوث والدراسات التابع لمجلة البيان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ .
- **نشوء الشرق الأدنى الحديث،** مالكولم ياب، ترجمة: خالد الجبيلي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

- **النظريات العلمية الحديثة مسيرتها العلمية وأسلوب الفكر التغريبي في التعامل معها،** حسن بن محمد الأسمري، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- **نقد الخطاب الديني،** نصر حامد أبو زيد، دار سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
- **نقد الليبرالية،** الطيب بو عزة، دار المعارف الحكمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ
- **الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود،** عبد الله بن نافع الدعجاني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
- **ينبوع الغواية الفكري،** عبد الله بن صالح العجيري، مركز البحوث والدراسات التابع لمجلة البيان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

دراسات في المذاهب
الفكـريـة المعاصـرة

تعتبر دراسة الأفكار المعاصرة من الأمور الملحَّة في هذا العصر بالذات ، حيث تتجلي هذه الأفكار عبر قنوات متعددة في الحياة العامة، سواء عبر وسائل الإعلام المرئية أو وسائل التواصل الاجتماعي وغيرها ، وتظهر تجليات هذه الأفكار على شكل تقارير إخبارية أو أفلام وثائقية أو مسلسلات ، أو حتى على شكل تغريدات أو طرائف أو تعليقات في وسائل التواصل الاجتماعي ، لذلك فإن الأفكار الأساسية للمذاهب الفكرية المعاصرة ليس بالضرورة أن تتجلي بصورة صريحة سافرة ، وإنما تتسلل بصورة غير مرئية وغير واعية.

وليس الغرض من دراسة الأفكار المعاصرة معرفة واقعها الغربي . وخصوصاً أنها نشأت وتكوَّنت في الغرب . وإنما الغرض بيان تأثيرها في العالم الإسلامي وبيان تطبيقاتها على الحالة الإسلامية ، وكيف أثَّرت هذه المفاهيم المعاصرة في فهم الإسلام والشريعة الإسلامية ، وكيف شكَّلت رؤية شاملة للكون والإنسان والحياة نافستٍ الرؤية الإسلامية في رؤيتها الشاملة ، ودراسة هذا دراسة مقارنة هو جزء مما يبين وسطية الإسلام ومنهج أهل السنة والجماعة في العدل عند تقييم الأفكار والطوائف والأشخاص .